de, em sua figura mediada, enquanto *contrato*, não pertence menos do que o direito em sua lesão, enquanto *crime* e *pena*. A liberdade que temos aqui é o que denominamos pessoa, quer dizer, o sujeito que é livre, e, no caso, livre para si e que se dá um ser-aí nas Coisas. Mas essa mera imediatidade do ser-aí não é adequada à liberdade, e a negação dessa determinação é a esfera da *moralidade*. Eu sou livre não mais simplesmente nesta Coisa imediata, porém o sou também na imediatidade suspensa, quer dizer, eu sou livre em mim mesmo, no subjetivo. Nessa esfera, o que importa é o meu discernimento, a minha intenção e o meu fim, ao passo que a exterioridade é posta como indiferente. Mas o bem, que é aqui o fim universal, não deve permanecer meramente no meu interior, mas deve realizar-se. Pois a vontade subjetiva exige que o seu interior, isto é, o seu fim, receba um ser-aí externo, que, portanto, o bem deva ser consumado na existência exterior. A moralidade, tal como o momento anterior do direito formal, uma e o outro são abstrações, cuja verdade é somente a *eticidade*. A eticidade é, assim, a unidade da vontade no seu conceito e da vontade do singular, quer dizer, do sujeito. Seu primeiro ser-aí é novamente algo natural que está na forma do amor e do sentimento: a *família*; o indivíduo suspendeu aí a sua rigidez de personalidade, e aí se encontra com a sua consciência num todo. Mas no degrau ou no estágio seguinte há de se ver a perda da eticidade propriamente dita e da unidade substancial: a família desagrega-se, e os seus membros relacionam-se uns aos outros enquanto autônomos, visto que somente o vínculo da carência recíproca os entrelaça. Esse estágio, o da *sociedade civil*, foi frequentemente visto como sendo o Estado. Mas o *Estado* é somente o terceiro, a eticidade e o espírito, no qual ocorre a prodigiosa união da autonomia da individualidade e da substancialidade universal. O direito do Estado é, por isso, superior ao direito dos outros degraus ou estágios: ele é a liberdade em sua configuração mais concreta, que só se subordina ainda à suprema verdade absoluta do espírito do mundo.

Primeira Parte

O direito abstrato[134]

---

[134] O direito de que trata Hegel aqui é "abstrato" em vários sentidos. O sentido primeiro e mais original de "abstrato", em Hegel, é o de que esse abstrato, aqui, no caso do direito, tem uma existência efetiva enquanto abstrato: "Pensamento *abstrato ainda não* determinado *em si mesmo* — tal existe também" (*NM*, p. 383; *TWA*, v. 7, p. 92; cf. também *FD*, § 192). Essa existência efetiva do direito abstrato remete a uma determinidade histórica específica sua, na medida em que ele é a efetivação e objetivação imediata e mais elementar da vontade livre em si e para si na sociedade civil moderna. Nessa determinidade específica, ele assume, enquanto pressuposto sistemático da ideia ética, uma "configuração" (§ 32) própria, que, "no desenvolvimento científico da ideia, precede" (*ibid.*) a ideia ética em sua determinação completa, que, por sua vez, se apresenta como o "resultado" (*ibid.*) desse desenvolvimento. Isso significa que as determinações do direito abstrato, a começar pela determinação fundamental da "pessoa" e também das determinações ulteriores como "propriedade", "contrato", "ilícito" etc., não são determinações intemporais ou omnitemporais válidas para todas as épocas, mas determinações fundamentais específicas do direito tal como ele se configura no âmbito da eticidade moderna, articulada segundo a lógica própria da sua tripartição em família, sociedade civil e Estado, das quais aquelas determinações anteriores do direito abstrato são pressupostos. Assim, nessa "Primeira Parte", Hegel desenvolve somente os princípios e conceitos fundamentais do moderno direito privado e, parcialmente, do direito penal, os quais estruturam filosoficamente o direito considerado independentemente da sua respectiva positivação pelo Estado e da sua aplicação jurisdicional no âmbito da sociedade civil e do Estado. Nesse sentido estrito, o direito abstrato é uma esfera ainda parcial, e por isso "abstrata", que se distingue do direito no sentido amplo, coextensivo a toda a esfera do espírito objetivo e ao conjunto das formas de objetivação do conceito de vontade livre, tal como caracterizado no § 29. Contudo, por ser a primeira e mais elementar objetivação da vontade livre no âmbito do ser-aí, o "direito abstrato" tem uma "efetividade imediata", e não se reduz, assim, ao ordenamento jurídico entendido apenas na sua validade normativa, embora ele seja "inicialmente somente como um *dever-ser* [*Sollen*]" (§ 86), "algo *somente* exigido", "direito *em si*" (§ 87), e, por isso, "abstrato" no sentido de que a liberdade se efetiva nele de maneira somente "imediata". A própria personalidade, que é o fundamento positivo não só da capacidade de ser sujeito de direitos, mas de toda essa esfera do direito abstrato, é, na lógica especulativa, "simples conceito" que ainda não se determinou e efetivou até a ideia, até a figuração que esta adquire na esfera do espírito objetivo como "ideia ética", concebida como o "sistema" das condições de efetivação da liberdade (cf. § 27). Por isso, mesmo essa positividade da personalidade é também ainda "abstrata", porque ela "constitui o conceito e a base, ela mesma abstrata, e, por isso, formal, do direito abstrato" (§ 36).

§ 34

A vontade livre em si e para si, tal como ela é no seu conceito *abstrato*, está na determinidade da *imediatidade*. Segundo essa determinidade a vontade é a sua própria efetividade negativa em face da realidade, efetividade que só se relaciona abstratamente a si — a vontade *em si mesma singular* de um *sujeito*. Segundo o momento da sua *particularidade*, a vontade tem um conteúdo ulterior de fins determinados e, enquanto *singularidade excludente*, tem esse conteúdo, ao mesmo tempo, como um mundo externo que ela encontra imediatamente diante de si.

Adendo (H). Quando se diz que a vontade livre em si e para si, tal como ela é no seu conceito abstrato, está na determinidade da imediatidade, é preciso com isso entender o seguinte. A ideia completa da vontade seria o estado no qual o conceito teria se realizado plenamente e no qual o ser-aí do conceito não seria senão o desenvolvimento de si mesmo. Mas, no começo, o conceito é abstrato, quer dizer, todas as determinações estão certamente contidas nele, mas também somente contidas: elas são apenas em si e não estão ainda desenvolvidas até a totalidade em si mesma. Quando digo "eu sou livre", então o eu é ainda este ser-dentro-de-si desprovido de oposição; no elemento-moral, em contrapartida, já há uma oposição, pois aí sou enquanto vontade singular e o bem é o universal, embora ele esteja em mim mesmo. Aqui a vontade, pois, já tem dentro de si as diferenças da singularidade e da universalidade e, por conseguinte, está determinada. Mas, no começo, tal diferença ainda não está aí-presente, pois não há ainda nenhuma progressão e nenhuma mediação na primeira unidade abstrata: a vontade está, assim, na forma da imediatidade, do ser. O discernimento essencial, que teria de ser alcançado aqui, consiste agora em que essa primeira indeterminidade seja ela própria uma determinidade, pois a indeterminidade reside em que entre a vontade e o seu conteúdo ainda não há diferença alguma; mas a indeterminidade contraposta ao determinado cai na determinação de ser algo determinado; é a identidade abstrata que, aqui, constitui a determinidade; por essa via a vontade torna-se vontade singular — a *pessoa*.

§ 35

A *universalidade* dessa vontade livre para si é a universalidade formal, relação *simples*, autoconsciente, de resto desprovida de conteúdo, dessa vontade a si na sua singularidade — o sujeito, nessa medida, é *pessoa*.[135] Na

---

[135] "Pessoa" e "personalidade" são termos que, no seu sentido jurídico amplo, provêm do Direito Romano, mas o substrato histórico e teórico imediato da elaboração hegeliana dos respectivos conceitos é a figura jusnaturalista do indivíduo singular, originariamente portador de direitos subjetivos, e inicialmente desvinculado das relações intersubjetivas, sociais e políticas nas quais, para Hegel, o exercício efetivo da sua liberdade já está sempre inserido e é por elas mediado. É como se Hegel inicialmente assumisse como ponto de partida e base do "direito abstrato" a ficção jusnaturalista do indivíduo isolado, imediatamente portador de direitos naturais, dotado da capacidade de ter propriedade sem a mediação dos outros (como em Locke) e também da capacidade de construir contratualmente a sua sociabilidade. Mas essa retomada fictícia do ponto de partida do jusnaturalismo na apresentação da lógica do seu desenvolvimento é inseparável da sua reconstrução crítica, presidida pela lógica da efetivação do conceito de vontade livre em si e para si enquanto essência do espírito que se objetiva. Essa retomada e sua reconstrução crítica pretendem mostrar que as determinações conceituais progressivas da pessoa na esfera do direito abstrato são insuficientes para pensar a liberdade concreta na amplitude das sua relações éticas. Se essas determinações abstratas forem tomadas como a determinação plena ou como exprimindo as condições suficientes de realização da liberdade, elas revelam a sua falsidade enquanto mera aparência. Especulativamente, a pessoa é concebida a partir da relação consciente do sujeito singular a si mesmo em sua universalidade formal, graças à qual, na completude das determinações subjetivas e das relações objetivas da sua autoconsciência concreta, ele, ao mesmo tempo, se alça à "infinitude simples" da sua pura relação a si. Essa unidade objetiva da autoconsciência concreta em sua finitude completamente determinada e da infinitude da pura relação abstrata a si ("desprovida de conteúdo") constitui a "contradição assombrosa" da pessoa, cuja "dignidade [*Hoheit*] está em poder suportar essa contradição" (*VRph 1822-23*, p. 191). "Enquanto pessoa, sou livre e, ao mesmo tempo, este, e não obstante o fato de eu ser este singular, neste tempo, neste espaço, dependente, submetido a contingências, sou contudo livre para mim; a pessoa contém ambos. O homem é carente, pobre, dependente, mas isso não o impede de ter uma autoconsciência infinita da sua liberdade, de ter o seu estar junto a si, [e] a despeito disso, exijo ser respeitado como ser livre. O que objetivamente está na personalidade, [é:] que eu, enquanto este singular, enquanto ser empírico, sou livre, sou universal para mim, penso a mim mesmo. Isso é o encadeamento dos absolutamente extremos, que só existe no espírito. O espírito tem isto de assombroso, que o assim chamado senso comum denomina de louco, que conecta os assim totalmente opostos, e, assim, grande é a força do espírito. Eu sou falto de forças, efêmero como qualquer pedra e, contudo, nessa fraqueza sou ob-jeto para mim enquanto infinitamente livre" (*VRph 1824-25*, pp. 172-3).

personalidade reside que eu, enquanto *este*, sou uma relação finita e completamente determinada por todos os lados (no arbítrio, no impulso e no desejo interiores, assim como [determinado] segundo o ser-aí exterior imediato) e, contudo, uma relação absolutamente pura a mim e, assim, na finitude tenho o saber de mim como o *infinito*, o *universal* e o [que é] *livre*.

> A personalidade começa só na medida em que o sujeito tem não apenas uma autoconsciência em geral de si como de um eu concreto, determinado de uma maneira qualquer, porém muito mais, na medida em que tem uma autoconsciência de si enquanto eu completamente abstrato, no qual toda restrição e toda validade concretas são negadas e desprovidas de validade. Por isso, na personalidade está o saber *de si* enquanto *ob-jeto*, porém enquanto ob-jeto alçado pelo pensamento à infinitude simples e, por esse intermédio, puramente idêntico consigo. Indivíduos e povos não têm ainda personalidade alguma, na medida em que não chegaram ainda a esse puro pensar e saber de si. O espírito sendo em si e para si distingue-se do espírito que aparece [ver § 8] pelo fato de que na mesma determinação em que este último é somente *autoconsciência*, consciência *de si*, mas apenas segundo a vontade natural e suas oposições ainda exteriores (*PhdG*, Bamberg e Würzburg, 1807, p. 101; e *E [1817]*, § 344) [*PhdG*, *GW*, v. 9, pp. 109 ss.; *TWA*, v. 3, pp. 137 ss.; *FE*, §§ 178 ss.; *E*, § 424], o primeiro tem por ob-jeto e fim a si mesmo enquanto eu abstrato, vale dizer, enquanto eu livre e, assim, é *pessoa*.

Adendo (H). A vontade sendo para si, ou abstrata, é a pessoa. O que há de mais alto no homem é ser pessoa, mas, apesar disso, a mera abstração "pessoa", já na expressão, é algo desprezível.[136] A pessoa é essencialmente distinta do sujeito, pois este é apenas a possibilidade da personalidade, já que todo ser vivo em geral é um sujeito. Portanto, a pessoa é o sujeito para o qual esta subjetividade é, pois na pessoa eu sou absolutamente para mim: ela é a singularidade da liberdade no puro ser-para-si. Enquanto esta pessoa, eu tenho o saber de mim como livre em mim mesmo e posso abstrair de tudo, já que nada fica de pé diante de mim enquanto pura personalidade, e, contudo, enquanto este, sou algo inteiramente determinado: de certa idade, de tal altura, ocupando este espaço e sejam lá que outras particularidades ainda possam existir. A pessoa é de uma só vez algo elevado e algo de todo

---

[136] Ver *PhdG*, *GW*, v. 9, p. 262; *TWA*, v. 3, p. 135; *FE*, § 480.

comum; reside nela essa unidade do infinito e do pura e simplesmente finito, do limite determinado e do inteiramente ilimitado. A dignidade da pessoa é o que pode sustentar essa contradição, que nada do que é natural tem dentro de si nem poderia suportar.

§ 36

1. A personalidade contém em geral a capacidade de direito e constitui o conceito e a base ela mesma abstrata do direito abstrato e, por isso, *formal*. O imperativo jurídico é por conseguinte: *sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas*.

§ 37

2. A *particularidade* da vontade é, com certeza, um momento do todo da consciência da vontade (§ 34), mas ainda não está contida na personalidade abstrata enquanto tal. Por isso, ela está decerto aí-presente, mas enquanto ainda diversa da personalidade, da determinação da liberdade, enquanto desejo, carência, impulsos, capricho contingente etc.[137] — No direito formal, por conseguinte, não importa o interesse particular, a minha utilidade ou o meu bem-próprio — tampouco o fundamento particular da determinação da minha vontade, o discernimento e a intenção.

Adendo (H). Enquanto[138] a particularidade na pessoa ainda não está aí-presente como liberdade, tudo o que diz respeito à particularidade é algo

---

[137] Há, assim, uma relação de diversidade imediata e indiferença entre a particularidade e a universalidade formal da personalidade, que torna o momento da particularidade meramente contingente em face da liberdade tal como ela se realiza na pessoa. Essa diversidade e indiferença, presente na consciência abstrata que a pessoa tem da sua liberdade, é a raiz especulativa da diferença entre posse e propriedade e, igualmente, da diferença entre a igualdade formal das pessoas (momento da universalidade) e a desigualdade material de riqueza entre elas, expressa na determinação quantitativa da posse de cada uma (momento da particularidade).

[138] *Weil* tem não só o sentido da conjunção causal "porque", mas guarda ainda no século XVIII, como forma abreviada de *dieweil*, o sentido de *solange als*, e, mesmo, de *während*, traduzido aqui por "enquanto".

indiferente. Se alguém não tem nenhum interesse a não ser o seu direito formal, isso pode ser então pura teimosia, como convém frequentemente a um coração e a um ânimo estreitos; pois é, sobretudo, o homem rude que se obstina em seu direito, ao passo que o magnânimo olha para os demais lados que a Coisa[139] ainda tem. Portanto, o direito abstrato é primeiramente só mera possibilidade e, nessa medida, algo formal em face de todo o âmbito da relação. Por causa disso, a determinação jurídica dá uma autorização, mas não é absolutamente necessário que eu persiga o meu direito, porque ele é só um lado de toda a relação. Pois a possibilidade é ser que tem a significação de também não ser.

§ 38

No que se refere à ação *concreta* e às relações morais e éticas, o direito abstrato é, em face do conteúdo ulterior dessas relações, somente uma *possibilidade*; por isso, a determinação jurídica é somente uma *permissão* ou *autorização*. A necessidade desse direito restringe-se, pela mesma razão dessa sua abstração, ao negativo, a não lesar a personalidade e o que dela decorre. Daí que só haja *proibições jurídicas*, e a forma positiva dos preceitos jurídicos, em seu conteúdo último, tem por fundamento a proibição.[140]

---

[139] Como já assinalado na nota 311, grafa-se "Coisa" (*Sache*) com maiúscula para diferenciar o termo de *Ding*, traduzido por "coisa", com minúscula. Aqui, Coisa (*Sache*) designa "o que é exterior em si e para si" (§ 42 A), portanto, não a exterioridade do objeto da consciência, mas a exterioridade "em si e para si" do que é "imediatamente diverso do espírito livre" (§ 42), e, por isso, desprovido de fins e de qualquer direito, passível, assim, de "apropriação absoluta" pelo homem (§ 44), que afirma o seu senhorio absoluto sobre tudo (*ibid.*). Na propriedade, ela é inteiramente investida pela vontade pessoal, "em face da qual a Coisa não guardou para si algo que lhe seja próprio" (§ 52 A). "Coisa" é, assim, toda "existência natural" imediata, seja externa, seja interna (§ 43), que, pela formação ou cultivo (*Bildung*), "recebe a minha vontade por seu fim substancial, por sua destinação e por sua alma" (§ 44) e, assim, é integrada no intercâmbio jurídico entre os homens. "A Coisa é o *termo-médio* [*Mitte*] através do qual se encadeiam os extremos, as pessoas, que, no saber de sua identidade enquanto livres são, ao mesmo tempo, autônomas umas em face das outras. Minha vontade tem para elas o seu *ser-aí cognoscível determinado* na Coisa pela apreensão corporal imediata da posse, ou pelo dar-forma [*Formierung*] a ela ou pela sua simples designação" (*E*, § 491).

[140] "Eu devo respeitar a propriedade de outrem, nisso reside somente uma proibição. Enquanto pessoa singular, eu sou no direito para mim e devo deixar também o outro

§ 39

3. A singularidade da pessoa, que é *imediata* e que decide, relaciona-se a uma natureza que se encontra aí previamente, com a qual, por conseguinte, se defronta a personalidade da vontade enquanto algo *subjetivo*; mas para esta última, enquanto infinita e universal dentro de si, a restrição de ser somente subjetiva é contraditória e *nula*. A personalidade é o que atua para suspender essa restrição e para dar-se realidade ou, o que é o mesmo, para pôr esse ser-aí como o seu.[141]

---

na sua singularidade, não tocá-lo, não perturbá-lo, e ele deve fazer o mesmo em relação a mim. A determinação fundamental é o excluir recíproco, o deixar o outro como ele é. Respeitar a propriedade do outro é, de certo, uma expressão positiva, afirmativa, mas propriamente é só um comportamento negativo para com o outro. Daqui em diante, esse comportamento vai aparecer como uma determinação positiva.

No contrato, tenho de executar o que está estipulado, isso parece uma relação afirmativa ao outro, o executar a prestação aparece como um comportamento positivo, mas, visto mais de perto, a determinação fundamental é de tipo negativo. Pois a prestação que executo a favor do outro já é, pela estipulação, sua propriedade. Se eu quero ou não contratar, compete ao meu arbítrio; no contrato, ocorre a transmissão da minha propriedade ao outro, ela se torna propriedade sua, isso reside no contrato, e a execução não é senão pôr o outro na posse do que já é sua propriedade, do que eu ainda só possuía. Se não executo a prestação, leso sua propriedade. Assim, execução da prestação se configura, segundo o direito, também negativamente, [mas] do ponto de vista empírico, ela é certamente positiva" (*VRph 1824-25*, pp. 176-7).

[141] Este parágrafo apresenta a dedução lógica da propriedade, extraída da relação de implicação direta entre a universalidade formal da personalidade e a singularidade imediata da pessoa, que é a contraface dessa universalidade. Na medida em que a pessoa em sua singularidade imediata tem consciência de si enquanto personalidade, enquanto relação simples e infinita a si, ela se defronta com uma realidade imediatamente dada, considerada em sua pura exterioridade. Hegel argumenta que, para a personalidade enquanto autoconsciência infinita e universal da liberdade, essa restrição de ser meramente subjetiva é "contraditória" e, além disso, "nula", pois a finitude do que é apenas subjetivo está em princípio negada nessa infinitude da personalidade. A resolução dessa contradição consiste em que a personalidade "atua" na pessoa singular "para suspender essa restrição" de ser apenas subjetiva e, assim, tornar o ser-aí na sua exterioridade imediata o "meu" da pessoa, sua propriedade. Quer dizer, a universalidade formal e abstrata da autoconsciência da liberdade enquanto personalidade tem a sua realização e o seu "preenchimento" (*Erfüllung*) (*E*, § 488) na Coisa exterior, da qual me apodero na posse, e que passa a ser minha propriedade ao objetivar e depositar nela a minha vontade pessoal (*FD*,

§ 40

O direito é, primeiramente, o ser-aí imediato que a liberdade se dá de modo imediato:

a) *Posse* que é *propriedade*; — a liberdade é, aqui, a da vontade abstrata *em geral* ou, por isso mesmo, a de *uma* pessoa *singular* que se relaciona somente a si.

b) A pessoa, diferenciando-se de si, relaciona-se a uma *outra pessoa*, e, na verdade, ambas têm ser-aí uma para a outra somente como proprietários. A sua identidade sendo *em si* adquire existência pela passagem da propriedade de um à de um outro por vontade comum e com a mantenção do direito de ambos; — no *contrato*.

c) A vontade enquanto a) na sua relação a si, b) diferenciada não de outra pessoa, mas diferenciada dentro de si mesma, é, como vontade *particular*, diversa de si e oposta a si *enquanto vontade sendo em si e para si*, ela é o *ilícito* e o *crime*.[142]

A divisão do direito em direito das *pessoas*, em direito das *Coisas* e em direito das *ações*,[143] tem inicialmente por finalidade, como muitas outras divisões semelhantes, pôr em uma ordem exterior a grande quan-

---

§ 45; *E*, § 489). Como a ênfase está aqui na "singularidade *imediata* da pessoa", a Coisa externa de que me aproprio na correlação com essa singularidade enquanto imediata é necessariamente "*propriedade privada*" (§ 46). Mas é importante ressaltar que esse "meu" exterior, resultante da objetivação da minha vontade pessoal, é não só o que me pertence como "minha" propriedade, mas também, propriedade no sentido lato de um mundo que minha liberdade põe como a esfera de sua atuação (§ 41).

[142] As Notas Manuscritas ressaltam o caráter fundamental da propriedade na esfera do direito abstrato e nos três momentos em que ela se divide, a propriedade, o contrato e o ilícito. "A propriedade é o que atravessa — em a, b, c." [...] "a) como *adquiro* propriedade b) como [adquiro] propriedade *de um outro* c) como *recupero* meu direito lesado — ou antes, como se restabelece o direito lesado? —

a) a liberdade se dá ser-aí de maneira imediata, *natural* — b) *mediatamente*, a saber, *mediante* a vontade de um outro — c) *mediante o ilícito* — contra a vontade particular — aqui [,] separação da vontade particular e do seu conceito —, assim, o universal sobressai livre para si — reaquisição da propriedade, mas também [do] direito enquanto direito [...] *Identidade* do direito consigo —, *mediante a negação do direito*" (*NM*, pp. 392-5; *TWA*, v. 7, pp. 100-1).

[143] O *Digesto* de Justiniano (Livro I, Título 5, Fragmento 1) retoma esta divisão de

tidade de matéria inorgânica aí-presente. Nessa divisão reside precipuamente a confusão de misturar desordenadamente direitos que têm por seu pressuposto relações substanciais, como a família e o Estado, e direitos que se referem à simples personalidade abstrata. Nessa confusão incide a divisão kantiana, que, de resto, se tornou de grande apreço, em direitos *reais*, direitos *pessoais* e direitos *pessoais-reais*. Levar-nos-ia muito longe desenvolver o que há de falho e privado de conceito na divisão em *direitos pessoais* e *direitos reais*, que está no fundamento do Direito Romano (o direito das ações concerne à administração do direito e não pertence a essa ordem). Aqui já se torna bastante claro que somente a *personalidade* confere um direito a *Coisas* e que, por isso, o direito pessoal é essencialmente *direito real ou das Coisas* — Coisa[144] no sentido universal, como o que em geral é exterior à liberdade, e que inclui também o meu corpo, a minha vida. Esse direito real é o direito da *personalidade enquanto tal*. Mas no que concerne ao assim chamado *direito das pessoas* no Direito Romano, o homem deve ser uma pessoa só quando considerado com um certo *status* (Heineccius, *Elementa Juris civilis*, [1728], § 75); com isso, no Direito Romano, a própria personalidade, enquanto contraposta à escravidão, é somente um *estado*, uma *condição*.[145] O conteúdo do assim chamado direito das pessoas romano concerne, então, afora o direito sobre *escravos*, do qual fazem parte também mais ou menos as crianças, e, afora a condição de *privação de direito* (*capitis diminutio*), às *relações familiares*. Em Kant, as relações familiares são inteiramente direitos *pessoais de espécie real*.[146] — Por isso, o direito das pessoas romano não é o direito das pessoas enquanto tais, porém, quando muito, o da pessoa *particular* — posteriormente mostrar-se-á que a relação familiar tem por sua base subs-

---

toda matéria jurídica das *Institutas* de Gaius (Livro I, capítulo 8). Essa divisão se torna posteriormente canônica.

[144] Ver o ulterior desdobramento semântico do conceito de Coisa nos §§ 42-4, 66.

[145] A crítica principal de Hegel ao Direito Romano visa à sua incapacidade de elaborar um conceito universal de pessoa, que não subordine a capacidade de ser sujeito de direito, a personalidade enquanto tal, a um *status*, uma condição histórico-social, que, no Direito Romano era o tríplice *status*: *status libertatis* (não ser escravo), o *status civitatis* (o direito de cidadania) e o *status familiae* (ser chefe de família e possuir propriedade) (cf. *Kervégan*, p. 183, nota 3).

[146] Kant, "Metaphysik der Sitten. Rechtslehre" (1797), §§ 22-30, in: *Kant, Werke*, v. IV, pp. 388-95.

tancial muito mais o abandono da personalidade.[147] Então, só pode aparecer como algo às avessas tratar o direito da pessoa *particularmente determinada* antes do direito universal da personalidade. — Os *direitos pessoais* em *Kant* são os direitos que surgem de um contrato, que eu dê ou execute algo — é o *jus ad rem* no Direito Romano, que brota de uma *obligatio*. Todavia, é somente uma pessoa que tem de executar uma prestação derivada de um contrato, assim como é também somente uma pessoa que adquire o direito a uma tal prestação, mas um tal direito não pode, por isso, chamar-se de direito pessoal; *cada* espécie de direito compete somente a uma pessoa e, objetivamente, um direito derivado de um contrato não é direito sobre uma pessoa, mas apenas um direito sobre algo que lhe é exterior ou sobre algo a ser por ela alienado, [é] sempre [um direito] sobre uma Coisa.

Primeira seção

A PROPRIEDADE

§ 41

A pessoa tem de se dar uma *esfera* externa *da sua liberdade* a fim de ser enquanto ideia. Porque a pessoa é a vontade infinita sendo em si e para si nesta primeira determinação ainda inteiramente abstrata, esse elemento-diferenciado da vontade, que pode constituir a esfera da sua liberdade, é, as-

---

[147] Ver os §§ 159, 177, 178. "O direito de família consiste precisamente em que, nele, a personalidade é abandonada, e os direitos particulares que se determinam em relação ao direito de família têm uma outra base, a saber, o elemento-ético, a relação familiar enquanto tal, [e] o que isso tem por efeito jurídico com respeito à propriedade, à personalidade. A relação familiar é pela sua relação substancial o abandonar da personalidade, do direito de propriedade. Por isso, os cônjuges têm, segundo o conceito de união conjugal, uma propriedade comum, [e] a restrição da mesma é contrária ao conceito puro de união conjugal. A criança não tem propriedade nenhuma em face dos mais velhos. Somente no caso da ruptura da relação familiar é que as crianças entram numa relação de propriedade umas em face das outras. O que compete à personalidade enquanto tal é absorvido na família. Assim, também no Estado entra em cena uma autoridade ética mais alta, que pode igualmente dispor sobre a propriedade, que pode restringir o direito formal abstrato" (*VRph 1824-25*, pp. 180-1).

sim, igualmente determinado como o que é *imediatamente diverso* e *separável* dessa vontade.

Adendo (H). O racional da propriedade não reside na satisfação das carências, porém em que a mera subjetividade da personalidade se suspende. Só, e primeiro na propriedade, a pessoa é enquanto razão. Ainda que essa primeira realidade da minha liberdade esteja numa Coisa exterior, seja, por conseguinte, uma má realidade, a personalidade abstrata, precisamente na sua imediatidade, não pode ter outro ser-aí a não ser na determinação da imediatidade.

§ 42

O imediatamente diverso do espírito livre é, para ele e em si, o *exterior* em geral — uma *Coisa*, algo de não livre, impessoal e desprovido de direito.

Coisa tem, como o "objetivo", significados opostos; num caso, quando se diz: *isto é a Coisa*, é a *Coisa* e não a pessoa o que importa, ela tem o significado do *substancial*; noutro caso, confrontada à pessoa (não ao sujeito particular, vale dizer), a Coisa é o *contrário* do *substancial*, o que é somente exterior segundo a sua determinação. — O que é exterior para o espírito livre, que tem de ser diferenciado certamente da mera consciência, o é em si e para si; por isso, a determinação conceitual da *natureza* é ser o *exterior nela mesma*.[148]

Adendo (H). Já que à Coisa falta a subjetividade, ela não é exterior meramente ao sujeito, porém exterior a si mesma. Espaço e tempo são, dessa maneira, exteriores. Eu mesmo, enquanto sensível, sou exteriormente, espacial e temporalmente. Enquanto tenho intuições sensíveis, tenho-as de algo que é exterior para si mesmo. O animal pode intuir, mas a alma do animal não tem por ob-jeto a alma, a si mesma, porém algo de exterior.

---

[148] Hegel diferencia aqui, quanto à relação da exterioridade ao espírito livre, entre a exterioridade própria e intrínseca à natureza, e a exterioridade relativa da propriedade, a qual é "suspensa" pelo espírito livre mediante a apropriação da Coisa. "Coisa que é propriedade — α) da pessoa — enquanto é exteriormente minha —; β) do espírito — enquanto não exterior — porém interior — precisamente a exterioridade suspensa e *apropriada por mim*" (*NM*, p. 403; *TWA*, v. 7, p. 103).

dilaceração interior leva a ela. Mas a pergunta principal é: tenho o direito a isso? A resposta será que eu, enquanto este indivíduo, não sou senhor da minha vida, pois a totalidade compreensiva da atividade, a vida, não é algo exterior em face da personalidade, totalidade que é ela mesma, imediatamente, esta personalidade. Falar de um direito que a pessoa tem sobre a sua vida é uma contradição, pois isso significaria que a pessoa tem um direito sobre si. Mas ela não tem esse direito, pois ela não está acima de si mesma e não pode julgar a si mesma. Se Hércules entregou-se às chamas, se Brutus precipitou-se sobre a sua espada, esse é um comportamento de um herói contra a sua personalidade; mas quando se trata do simples direito de dar-se a morte, cabe negá-lo inclusive aos heróis.

Passagem da propriedade ao contrato

§ 71

O ser-aí, enquanto ser determinado, é essencialmente ser para outro (ver acima a Anotação ao § 48); a propriedade, segundo o lado em que ela é um ser-aí enquanto Coisa exterior, é para outras exterioridades e está no contexto dessa necessidade e dessa contingência. Mas enquanto ser-aí da *vontade*, ele é para outro somente enquanto *para a vontade* de outra pessoa. Essa relação de vontade a vontade é o terreno peculiar e verdadeiro no qual a liberdade tem *ser-aí*. Esta mediação de ter propriedade não mais só mediante uma Coisa e mediante a minha vontade subjetiva, mas igualmente pela mediação de uma outra vontade e, com isso, em uma vontade comum, constitui a esfera do *contrato*.[204]

---

[204] O aspecto central na passagem da propriedade ao contrato é a derivação conceitual do surgimento da pluralidade de vontades "enquanto [são] pessoas e proprietárias", implicado na aquisição da propriedade pela mediação de outra vontade, mediação que contém o processo de reconhecimento das vontades contratantes enquanto o verdadeiro solo de existência da liberdade. Embora, portanto, na lógica da apresentação progressiva, a propriedade implique uma relação de reconhecimento recíproco entre duas pessoas proprietárias no contrato, e o contrato seja o "*ser-aí real* da propriedade" (*NM*, p. 485; *TWA*, v. 7, 155), Hegel mantém, num primeiro momento, a fundação individualista e pré-social do direito subjetivo de propriedade, pois o reconhecimento recíproco ainda não intervém na objetivação da vontade singular imediata na propriedade. Certamente, "o momento do reconhecimento já está contido e pressuposto no espírito objeti-

É pela razão tão necessário que os homens entrem em relações contratuais — doar, trocar, comerciar etc. — quanto que possuam propriedade (§ 45 A). Se para a sua consciência é a carência em geral, a benevolência, a utilidade etc. o que os leva a contratos, em si é a razão que os leva, a saber, a ideia do ser-aí real da personalidade livre ("real" porque aí-presente só na vontade). O contrato pressupõe que aqueles que o contraem se *reconheçam* como pessoas e como proprietários; uma vez que ele é uma relação do espírito objetivo, o momento do reconhecimento já está nele contido e pressuposto (cf. § 35, § 57 A).

Adendo (H). No contrato eu tenho propriedade por vontade comum: pois é o interesse da razão que a vontade subjetiva se torne universal e se eleve a essa efetivação. Assim, no contrato permanece a determinação *desta* vontade, mas em comunidade com outra vontade. A vontade universal, em contrapartida, aparece, aqui, ainda, somente na forma e na figura do ser-em-comum.[205]

---

vo" (§ 71 A), pois o reconhecimento recíproco das autoconsciências e o seu resultado, a "autoconsciência universal (*E*, § 436), estão na base da razão (*id.*, §§ 438-9), da inteligência ("espírito teórico") e da vontade ("espírito prático"), cuja unidade é o "espírito livre" (*id.*, § 481), que então se efetiva no espírito objetivo enquanto esfera do direito, e cuja determinação imediata e elementar é a personalidade da pessoa singular. Mas esse reconhecimento não é ainda o reconhecimento mediado pelo contrato, pois a figuração do espírito objetivo na personalidade e a justificação do direito subjetivo à propriedade é anterior ao contrato. "Na personalidade, as várias pessoas são iguais, caso se quiser falar aqui de várias, onde ainda não intervém tal distinção" (*id.*, § 49 A).

[205] "O *interesse da razão* [no contrato é o de que] α) eu seja e permaneça proprietário — β) meu ser-aí enquanto proprietário [tenha] objetividade — que ele seja a autoconsciência livre de um outro" (*NM*, p. 487; *TWA*, v. 7, p. 156). Ver, no Adendo ao § 81, a análise da progressão conceitual do contrato ao ilícito, baseada na insuficiência dessa figura da vontade universal enquanto vontade comum do contrato.

Adendo (H). Num estado da sociedade em que não há juízes nem leis, a pena tem sempre a forma da vingança, e esta permanece deficiente, na medida em que é a ação de uma vontade subjetiva, portanto, não conforme ao conteúdo. Os membros de um tribunal são, no caso, também pessoas, mas a sua vontade é a vontade universal da lei, e elas não querem introduzir na pena nada que não se encontre na natureza da Coisa. Em contrapartida, o ilícito aparece ao lesado não em sua limitação quantitativa e qualitativa, porém, somente enquanto ilícito em geral, podendo aquele exceder-se na retribuição, o que levaria a um novo ilícito. No caso dos povos incultos, como, por exemplo, entre os árabes, a vingança é imortal, e ela só pode ser reprimida por uma violência maior ou pela impossibilidade de exercê-la; em muitas legislações atuais perdura um resto de vingança ao se conceder aos indivíduos a iniciativa de trazer ou não a juízo a lesão.[252]

§ 103

A exigência de que seja resolvida essa contradição[253] (assim como a contradição nas outras formas do ilícito, §§ 86, 89), que, aqui, está aí-pre-

---

[252] "Na Inglaterra encontram-se tais vestígios com respeito à administração do direito e a crimes menores, pois com muita frequência deixa-se ao acusador a iniciativa a respeito do conteúdo da acusação ou de se ele quer retirar a acusação. O juiz não toma a causa inteiramente a seu encargo. [...] Na época feudal, havia uma mistura do juiz enquanto tal e enquanto pessoa singular. Era obrigação apresentar-se em juízo, mas o condenado podia desafiar o juiz a duelo quando não estava satisfeito com a sua decisão. Os juízes não tinham ainda o caráter de juiz, porém só o de uma pessoa particular, de cujo arbítrio dependia a decisão" (*VRph 1824-25*, p. 295).

[253] A perpetuação ilimitada da violência na justiça vingativa, que repõe indefinidamente a oposição da vontade particular a si mesma enquanto vontade universal na forma da oposição entre a forma e o conteúdo da segunda lesão, definidora da punição, constitui uma contradição. Sua resolução é conceitualmente exigida, primeiro, a fim de que a esfera do direito abstrato não tenha na perpetuação da violência a sua determinação conclusiva, segundo, porque não se trata só de uma "exigência" (*Forderung*) moral, do registro do dever-ser, mas de uma exigência lógica da apresentação progressiva do conceito de vontade livre, cuja determinação ulterior é a de "uma vontade que, enquanto subjetiva, quer o universal enquanto tal". Essa nova determinação conceitual contém a gênese lógica de uma justiça liberada do arbítrio subjetivo, portanto, não mais vingativa, mas "punitiva", que, por um lado, remete à esfera da moralidade e, por outro, se concretiza na figura do juiz judiciário, que decide e age estritamente em nome da universalidade objetiva da lei e antecipa o "ponto de vista moral" (§ 104). Mas a figura do juiz judiciário

sente na maneira de suprimir o ilícito, é a exigência de uma justiça liberada do interesse e da figura subjetivos, assim como da contingência do poder, portanto, a exigência de uma justiça *não vingativa*, mas *punitiva*. Aí reside *antes de tudo* a exigência de uma vontade que, enquanto vontade *subjetiva* particular, queira o universal enquanto tal. Mas esse conceito da *moralidade* não é só algo exigido, mas algo que emergiu nesse próprio movimento.

Passagem do direito à moralidade

§ 104

O crime e a justiça vingativa apresentam, com efeito, a *figura* que o desenvolvimento da vontade assume enquanto avançou em direção à diferenciação entre a vontade *universal* sendo *em si* e a vontade *singular* sendo *para si* em face daquela e, além disso, [a] apresentam de tal sorte que a vontade *sendo em si*, pelo suspender dessa oposição, retornou adentro de si e, com isso, tornou-se ela mesma *para si* e *efetiva*.[254] Assim, confirmado contra a vontade singular *sendo meramente para si*, o direito, pela sua necessidade, é e *tem validade* enquanto *efetivo*. — Essa figuração é igualmente, ao mesmo tempo, uma determinidade conceitual interna mais avançada da vontade. A efetivação da vontade nela mesma, segundo o seu conceito, é suspender (§ 21) o ser em si e a forma da imediatidade em que ela está inicialmente e que ela assume como figura no direito abstrato — por conseguinte, é pôr-se primeiro na oposição da vontade universal *em si* e da vontade singular sendo *para si*, para então, pelo suspender dessa oposição, pela negação da negação, determinar-se como vontade tal que, *no seu ser-aí*, não só é vontade livre em

---

só surge na esfera da sociedade civil, que é o solo da administração e da vigência efetiva do direito na forma da lei e da sua aplicação pelo poder público dos tribunais (§ 219). Mas essa aplicação judiciária da pena tem o seu fundamento sistemático, ainda que "abstrato", nessa identidade conceitual interna entre crime e pena (§ 101 A), expressa na retribuição, visto que "o Estado não é o pressuposto condicionante da justiça em si" (§ 100). Não há enunciado mais claro para enfatizar que o Estado hegeliano se funda no direito, embora este o pressuponha para a sua administração.

[254] "A efetivação do direito — é o movimento *infinito* da vontade a partir da sua oposição a si mesma —, isto é, a subjetividade — a *particularidade* infinita —, o ser dentro de si — contra — diferente da — objetividade" (*NM*, p. 551; *TWA*, v. 7, p. 201).

si, porém *para si mesma*, como negatividade que se refere a si. A vontade, que no direito abstrato é somente enquanto *personalidade*, tem, doravante, essa personalidade por seu *ob-jeto*; a subjetividade da liberdade, que é assim infinita *para si*, constitui o princípio do *ponto de vista moral*.

Se olharmos retrospectivamente mais de perto os momentos através dos quais o conceito de liberdade avançou, a partir da determinidade inicialmente abstrata da vontade até a sua determinidade que se relaciona a si mesma, e com isso, até a *autodeterminação da subjetividade*, veremos, assim, que essa determinidade é, na propriedade, o *meu abstrato* e, por isso, está numa Coisa exterior; no contrato, essa determinidade é o meu *mediado* pela *vontade* das partes e somente meu *em-comum* — no ilícito, a vontade da esfera do direito, o ser em si abstrato da vontade ou a sua imediatidade, é posta como *contingência* pela vontade singular ela mesma *contingente*.[255] No ponto de vista moral, a

---

[255] As notas manuscritas a este parágrafo reconstituem esquematicamente os três degraus ou estágios da progressão dialética das determinações, respectivamente, da pessoa, da Coisa e do conceito de direito, que articulam a apresentação do direito abstrato e o conduzem à sua superação na moralidade. Progressão:

"a) da *pessoa* (da vontade), que no seu ob-jeto [se torna] objetiva a si:

α) ser-aí enquanto singular, enquanto vontade sendo-aí que se quer [como] esta;

β) ser-ai *singular* enquanto *ao mesmo tempo* vontade de um outro. Ser-aí da vontade *comum* no valor;

γ) *direito*, ser-aí da vontade universal *em si*, da vontade *em si*, isto é, verdadeira, é *ideia*.

b) da *Coisa*:

α) *esta* Coisa singular;

β) Coisa *comum* — valor — e propriedade de cada um e enquanto separada, [Coisa *comum*] entre proprietários. Ser-aí da liberdade; a *Coisa singular* desaparece;

γ) a *Coisa* mesma, a *substância*, o direito.

c) da determinação conceitual do direito:

α) direito em geral imediato, para nós, somente em si;

β) direito *posto*, ser-posto particular enquanto vontade *comum* — vinculante enquanto em si, todavia contingente" (*id.*, pp. 533-9; *id.*, v. 7, p. 201).

γ) "*direito* enquanto direito, *para si* — é enquanto válido — enquanto ser-aí necessário; o que se defronta com o direito é somente ilícito — o direito é *válido*, é *confirmado* — [...] direito para si —, infinitamente retornado adentro de si — enquanto tal, [é] infinitude dentro de si. Retornado dentro de si, ele não é meramente determinação conceitual, mas existência enquanto *subjetividade*, enquanto vontade dentro de *si* mesma" (*NM*, p. 553; *TWA*, v. 7, p. 200). Seguimos, aqui, na tradução dessas Notas Manuscritas, a ordena-

contingência é superada de tal maneira que ela mesma, enquanto refletida *adentro de si* e *idêntica consigo*, é a contingência infinita sendo dentro de si da vontade, é a sua *subjetividade*.[256]

Adendo (H). Pertence à verdade que o conceito seja e que este ser-aí lhe corresponda. No direito, a vontade tem o seu ser-aí em algo exterior; mas o momento ulterior é que a vontade tenha o seu ser-aí nela mesma, em algo interior: ela tem que ser para si, ser subjetividade e ter-se a si mesma em face de si. Esse relacionamento a si é o *afirmativo*, que ela só pode alcançar pela supressão da imediatidade. A imediatidade suprimida no crime conduz, assim, pela pena, quer dizer, pela nulidade dessa nulidade, à afirmação — à *moralidade*.

ção da edição Suhrkamp, mais próxima da de Hoffmeister (pp. 370-2), que torna a progressão lógica mais clara e didática no seu conjunto do que a edição de Grotsch nas *GW*.

[256] Esta sinopse retrospectiva da progressão das determinidades conceituais da vontade livre na propriedade, no contrato e no ilícito é apresentada na perspectiva da "superação" (o verbo é *überwinden*) da contingência e da imediatidade que perpassam toda a esfera do direito abstrato. Essa superação resulta da reflexão da própria contingência "adentro de si", que descreve fenomenologicamente a emergência da nova figuração do conceito de vontade livre que é o sujeito moral. Assim, a contingência da vontade, que afeta o aparecimento do direito no contrato, e à qual a vontade contratante em princípio ainda não renunciara, e que explica, além disso, a passagem lógica do contrato ao ilícito (§ 81), é, agora, graças à reflexão dessa contingência radical da vontade criminosa sobre si mesma, superada na figura da subjetividade moral. Portanto, a superação da contingência e da imediatidade do direito abstrato remetem-no além de si, à sua suspensão na esfera da moralidade e ao seu fundamento na subjetividade moral, enraizada nessa contingência infinita da vontade livre refletida dentro de si.

Segunda Parte

A moralidade[257]

[257] A rubrica que intitula a "Segunda Parte", "A moralidade", inserida entre "O direito abstrato" e "A eticidade" no interior da construção triádica do espírito objetivo, não remete propriamente a uma teoria dos deveres e das virtudes: esta surgirá, reformulada no quadro da normatividade objetiva da eticidade, nos parágrafos introdutórios (§§ 142-56) da "Terceira Parte", como um "desenvolvimento sistemático do círculo da necessidade ética" (§ 148 A). "A moralidade" desenvolve, antes, uma teoria da ação moral no sentido largo, que abrange "o moral" e "o imoral" (*FD*, § 108 A; *E*, § 503), bem como as figuras opostas da consciência moral boa e da consciência moral má (§ 139). Essa teoria tem um duplo foco principal: 1) a relação entre a ação e a autodeterminação da vontade subjetiva, autodeterminação essa concebida ao mesmo tempo como o "elemento formal" constitutivo da vontade livre enquanto tal (§ 108) e como a raiz do dever (§ 135 A); 2) a determinação dessa ação como livre "externação" (*Äusserung*) — "externação ativa" (*E*, § 503) — do conteúdo da vontade, concebido especulativamente como fim que preside a essa externação. Ela é, assim, uma teoria da racionalidade teleológica do agir considerado em sua livre autodeterminação, uma racionalidade que é construída segundo a lógica especulativa do fim. Essa posição mediadora da moralidade entre o direito e a eticidade assinala a originalidade e a novidade da construção sistemática do espírito objetivo quando comparada ao dualismo da filosofia prática de Kant e Fichte, criticados pela separação estrita entre legalidade e moralidade. Ao intercalar a moralidade entre a *Doutrina do direito* e a *Doutrina das virtudes* (Kant) ou entre a *Doutrina do direito* e a *Doutrina dos costumes* (Fichte), Hegel realça o caráter ético do Estado e a necessidade de que as instituições societárias e especificamente estatais sejam aceitas pelos sujeitos não só por uma conformidade externa, mas também por um discernimento autônomo da sua validade objetiva e da sua efetividade. A posição mediadora da moralidade significa, assim, tanto a relação intrínseca das instituições éticas e do Estado à liberdade subjetiva e à autonomia da consciência moral, que elas têm por fim promover, quanto, em contrapartida, a necessidade de a consciência moral assumir o movimento de superação de sua certeza meramente formal e subjetiva a respeito do motivo de suas ações, reconhecendo as estruturas normativas da eticidade enquanto condições objetivas da realização comunitária da liberdade subjetiva de todos.

§ 105

O ponto de vista moral é o ponto de vista da vontade na medida em que ela é *infinita* não apenas *em si*, mas *para si* (§ precedente). Essa reflexão da vontade dentro de si e sua identidade sendo para si em face do ser em si, da imediatidade e das determinidades que aí se desenvolvem, determinam a *pessoa* a ser *sujeito*.[258]

§ 106

Como a subjetividade constitui doravante a determinidade do conceito e é diferente dele enquanto tal, da vontade sendo em si, e, mais precisamente, como a vontade do sujeito, enquanto vontade do singular sendo para si, ao mesmo tempo *é*[259] (ela tem ainda também a imediatidade na vontade), a subjetividade constitui o *ser-aí* do conceito. — Com isso, determinou-se para a liberdade um *terreno* mais elevado: na ideia, agora, a *subjetividade*[260] da vontade é o lado da *existência* ou o seu momento real. Somente na vontade enquanto subjetiva a liberdade, ou a vontade sendo *em si*, pode ser efetiva.

---

[258] As Notas Manuscritas de Hegel e os Apontamentos de Griesheim introduzem uma perspectiva fenomenológica na descrição do surgimento do "ponto de vista moral": ela surge como resultando da "nossa" objetivação do ponto de vista anterior, do direito abstrato, de sorte que a vontade subjetiva, que, na sua reflexão, se sabe como sendo para si, tem agora por objeto o que antes era "nosso" objeto, a vontade livre como pessoa. "Segundo degrau ou estágio — para ele *o primeiro degrau ou estágio é objeto* —, eu sou *para mim* enquanto vontade sendo para mim" (*NM*, p. 571; *TWA*, v. 7, p. 203). "O ponto de vista anterior é, assim, nosso objeto, que nós consideramos; o próximo ponto de vista, mais elevado, é o de que aquilo que até agora era ponto de vista torna-se objeto, é objeto para o sujeito em geral. Aqui o sujeito é determinado como vontade livre, esta tem o mesmo objeto que nós tínhamos antes; o ser livre somente queria a liberdade, agora ele tem o ser-aí da liberdade por objeto, tem a si por objeto, é para si, é para ele que a liberdade tem ser-aí" (*VRph 1824-25*, pp. 300-1).

[259] O verbo "ser" tem aqui o sentido de existência imediata, pois, como explicita a proposição que segue, a subjetividade da vontade singular constitui "o lado da existência" da ideia de liberdade.

[260] "Subjetividade da vontade é α) [o] ser-aí da vontade em geral (§ 106); β) (é a ideia em si mesma) [que] tem ela mesma um ser-aí — ser (§ 107); γ) é o elemento-formal (§ 108)" (*NM*, p. 565; *TWA*, v. 7, p. 204).

A segunda esfera, a moralidade, apresenta, por isso, no todo, o lado real do conceito de liberdade, e o processo dessa esfera[261] consiste em suspender, segundo esta diferença em que ela se aprofunda adentro de si, a vontade inicialmente sendo somente para si, que, imediatamente, é só *em si* idêntica com a vontade sendo em si ou universal, e em pô-la para si como *idêntica* com a vontade sendo em si. Esse movimento, segundo esse processo, é a elaboração do que, de agora em diante, é o terreno da liberdade, isto é, da subjetividade, é tornar esta, que inicialmente é *abstrata*, a saber, diferente do conceito, igual a ele e, por esse intermédio, alcançar para a ideia a sua verdadeira realização — de sor-

---

[261] Correlatamente à diferença entre a "moralidade" ou a "esfera moral" (§ 106 A) e "o ponto de vista moral" (§§ 104 A, 105, 107), Hegel distingue entre o "processo dessa esfera [moral]" (§ 106) e o "processo do ponto de vista moral" (§ 107 A). Com efeito, sistematicamente, a "moralidade" está situada entre a dialética do crime e da pena, que contém a gênese da subjetividade moral, de um lado, e a afirmação absoluta desta, que, na figura da "consciência moral formal" (§ 137 A), consiste "pura e simplesmente em estar a ponto de inverter-se no *mal*" (§ 139 A), e que remete à sua ulterior suspensão na eticidade, de outro. A lógica da esfera moral inclui um processo de desenvolvimento das determinações progressivas da subjetividade moral através do qual se explicitam as estruturas motivacionais e normativas cada vez mais profundas da ação moral, que é, ao mesmo tempo, um aprofundamento e, ao fim, uma absolutização e um abismamento da subjetividade numa autodeterminação puramente abstrata e formal, que é a raiz do mal. Esse desenvolvimento tem, assim, uma dupla face dialética, positiva e negativa. A dialética positiva, que preside ao que Hegel denomina de "processo da esfera moral" (§ 106 A), apresenta o aprofundamento reflexivo e a elevação do sujeito em direção às condições universais de sua autodeterminação e de sua ação, no sentido de erguer a particularidade dos seus fins à universalidade, primeiro formal do dever e, depois, na esfera ética, à universalidade concreta do "bem vivo" (§ 142). A dialética negativa, que preside ao que Hegel denomina de "processo do ponto de vista moral" (§ 107 A), apresenta a progressiva absolutização da autonomia puramente formal e subjetiva, que desemboca nas figuras do mal e da desagregação da consciência moral. Elas são analisadas na Anotação ao § 140 e culminam na ironia romântica, na qual essa subjetividade se põe reiteradamente como a medida de todas as coisas e como estando recorrentemente acima dessa medida recém-estabelecida. Esse "ápice da subjetividade do ponto de vista moral" é, ao mesmo tempo, a forma "mais abstrusa" do mal moderno (§ 140 A) e a figura que articula a suspensão do ponto de vista moral no "ponto de vista ético" (§ 151 Ad.). Essa distinção entre os dois processos e suas respectivas lógicas foi analisado no monumental artigo de M. Theunissen (*op. cit.*, pp. 317-81).

te que a vontade subjetiva se determina a ser igualmente uma vontade objetiva e, com isso, verdadeiramente concreta.[262]

Adendo (H). No caso do direito estrito não importava o que era o meu princípio ou a minha intenção. Esta pergunta pela autodeterminação e pelo móvel da vontade, assim como pelo propósito, entra agora em questão no campo moral. Como o homem quer ser julgado segundo a sua autodeterminação, ele é livre nesse respeito, sejam quais forem também as determinações externas. Não se pode irromper adentro desta convicção interior; nenhuma violência pode lhe acontecer e, por isso, a vontade moral é inacessível. O valor do homem é estimado segundo a sua ação interna, e, assim, o ponto de vista moral é a liberdade sendo para si.

§ 107

A *autodeterminação* da vontade é, simultaneamente, um momento de seu conceito, e a subjetividade é não só o lado do ser-aí da vontade, mas a sua determinação própria (§ 104).[263] A vontade livre para si, determinada como subjetiva, inicialmente enquanto conceito, tem ela mesma *ser-aí*, a fim de ser enquanto *ideia*. Por isso, o ponto de vista moral é, em sua figura,[264] o

---

[262] É importante ressaltar que, antes de introduzir no § 107 "a autodeterminação da vontade" como sendo sua "determinação própria", Hegel insere aqui o aprofundamento infinito da autodeterminação da subjetividade adentro de si, ao fim do qual ela se põe como a medida do bem e do mal. Trata-se de um movimento processual pelo qual a subjetividade visa a suspender esse aprofundamento puramente subjetivo bem como a esfera moral em direção à sua identidade não só em si, imediata, mas até a sua identidade para si com a vontade sendo em si, isto é, em direção à vontade ética.

[263] Hegel concebe aqui a subjetividade singular a partir da autodeterminação da vontade enquanto tal, e, ambas, como sendo, ao mesmo tempo: 1) o ser-aí e a existência que o conceito de vontade livre se dá como "o terreno" para a "elaboração" e elevação dessa vontade subjetiva à ideia de vontade livre (§ 106); 2) como a "determinação própria", constitutiva da vontade, na medida em que a "subjetividade" e a "autodeterminação" são a "forma infinita" ("o elemento-formal", § 108), que dá efetividade e atualidade à ideia de vontade livre, que na figura da "ideia ética" se torna, então, o fundamento substancial da liberdade moderna. "Essa liberdade subjetiva ou moral é, principalmente, o que se chama liberdade no sentido europeu. [...] A subjetividade da vontade é na própria vontade auto-fim, momento absolutamente essencial" (*E*, § 503 A).

[264] Ver as notas ao § 32.

direito da vontade subjetiva.[265] Segundo esse direito, a vontade *reconhece* e *é* algo somente na medida em que esse algo é *seu*, em que ela está nele presente a si como algo subjetivo.

O mesmo processo do ponto de vista moral (ver a Anotação ao § precedente) tem, segundo esse lado, a figura do desenvolvimento do *direito* da vontade subjetiva — ou do modo do seu ser-aí —, de sorte que aquilo que ela reconhece no seu objeto como o que é seu, ela o determina ulteriormente a ser o seu verdadeiro conceito, o objetivo no sentido da sua universalidade.

Adendo (H). Essa determinação integral da subjetividade da vontade é, novamente, um todo que, enquanto subjetividade, tem também de ter objetividade. Só e primeiro no sujeito a liberdade pode realizar-se, pois ele é o verdadeiro material para essa realização; mas esse ser-aí da vontade, que chamamos de subjetividade, é diverso da vontade sendo em si e para si. Com efeito, a vontade tem que libertar-se dessa outra unilateralidade da mera subjetividade, a fim de tornar-se vontade sendo em si e para si. Na moralidade o que está em questão é o interesse próprio do homem, e o que constitui, precisamente, o valor elevado do homem é que ele se sabe como absoluto e se determina. O homem inculto deixa-se impor tudo pela violência da força e pelas determinações naturais; as crianças não têm vontade moral, porém deixam-se determinar pelos pais; mas o homem cultivado, o homem em via de se interiorizar, quer que ele mesmo esteja presente em tudo o que faz.

§ 108

A vontade subjetiva, enquanto imediatamente para si e distinta da vontade sendo em si (§ 106, A), é, por isso, abstrata, restrita e formal. Mas a

---

[265] Esse direito da vontade subjetiva, que exprime o direito à autodeterminação e à efetivação da liberdade singular, se desenvolve em três etapas principais: 1) o direito de reconhecer no seu ato como sua ação somente aquilo que ela sabia estar contido no conteúdo do fim de sua ação e, assim, só ser responsável por aquilo que ela sabia estar contido nesse conteúdo (§ 117); 2) o direito da subjetividade moral à satisfação da sua particularidade (§ 124); 3) o direito de só reconhecer como válido o que ela discerne como bom (§ 132). A absolutização desses direitos na reflexão infinita da subjetividade moral adentro de si, que termina por transformá-la em medida do bem e do mal, do verdadeiro e do falso e de todo ser-aí (§§ 138-9), envolve essa subjetividade nas contradições do ponto de vista moral, que são o objeto principal da crítica dessa esfera.

subjetividade não é só formal, porém constitui, enquanto o autodeterminar infinito da vontade, o *elemento-formal*[266] desta. Porque neste seu primeiro emergir na vontade singular, esse elemento-formal não está ainda posto como idêntico ao conceito de vontade, o ponto de vista moral é o ponto de vista da *relação* e do *dever-ser*, ou o da *exigência*. — E como a diferença da subjetividade contém igualmente a determinação que se defronta com a objetividade enquanto ser-aí exterior, intervém aqui, também, o ponto de vista da *consciência* (§ 8) — em geral, o ponto de vista da diferença, da *finitude* e do *fenômeno* da vontade.

O elemento-moral inicialmente não está já determinado como oposto ao imoral, assim como o direito não está imediatamente oposto ao ilícito; ele é, porém, o ponto de vista universal, ponto de vista que repousa sobre a subjetividade da vontade, tanto do moral quanto do imoral.[267]

---

[266] Kervégan lembra em nota (*Kervégan*, p. 262, nota 1) que "o elemento-formal", não tem aqui o sentido negativo que o termo assume no contexto da crítica de Hegel ao formalismo kantiano, do que é somente formal em oposição ao conteúdo, mas, sim, o sentido "positivo e dinâmico" de forma entendida como "princípio de dar forma e de configuração" (*ibid.*). É esse sentido que permite a Hegel dizer que a *Ciência da lógica* é a "ciência *formal*", enquanto "ciência da *forma absoluta*, que é em si totalidade e contém a *ideia pura da própria verdade*" (*WL III*, p. 25; *TWA*, v. 6, p. 265). Os Apontamentos de Hotho remetem "formal" à "forma pura", à "atualidade ativa" (*Aktuosität*): "O autodeterminar infinito é a própria forma pura. A forma pura é atividade (*Tätigkeit*), atualidade ativa" (*VRph 1822-23*, p. 337). De maneira análoga, na Introdução, a vontade livre em si e para si tem a universalidade do querer "enquanto forma infinita por conteúdo, objeto e fim" (§ 21), precisamente nesse sentido positivo e dinâmico de que o querer universal, enquanto "forma pura", que se tem a si mesma por conteúdo, é o princípio constitutivo da ideia de vontade livre. Também na introdução do conceito de "eticidade", no início da "Terceira Parte", a subjetividade enquanto "forma infinita" (§ 144) é o princípio que dá concretude à substância ética objetiva.

[267] Na esfera moral no sentido lato de "moral", em que o termo não se opõe a "imoral", mas antes, como indica o termo francês "*le moral*", invocado por Hegel, se opõe ao "*physique*", no sentido do "espiritual", do "intelectual em geral" (*E*, § 503), Hegel não analisa somente as ações morais que visam ao bem, mas ações que expressam em geral o direito da liberdade subjetiva como prerrogativa da vontade singular, independentemente de ser o conteúdo da ação adequado ou não ao conceito de vontade livre e à sua objetividade enquanto vontade universal em si (§ 111). "Aqui o moral tem o sentido de uma determinação da vontade, na medida em que ela está no interior da vontade em geral e, portanto, abrange em si o propósito e a intenção, assim como o moralmente

Adendo (H). Na moralidade o autodeterminar é para ser pensado enquanto pura inquietação e pura atividade, que ainda não pode chegar a nenhum *o que é*. Só e primeiro no elemento-ético a vontade é idêntica com o conceito de vontade, e tem somente este último por seu conteúdo. No elemento-moral a vontade se relaciona ainda àquilo que é em si; ele é, portanto, o ponto de vista da diferença, e o processo desse ponto de vista é a identificação da vontade subjetiva com o seu conceito. O dever-ser que, por isso, está ainda presente na moralidade só é alcançado[268] no elemento-ético, e este outro com o qual a vontade subjetiva está numa relação é, na verdade, duplo: primeiro, o substancial do conceito, segundo, o que exteriormente está-aí. Mesmo que o *bem* estivesse posto na vontade subjetiva, ele não estaria ainda, com isso, plenamente realizado.

---

mau" (*E*, § 503). Se o direito da vontade subjetiva singular não reconhece e não leva em conta que o verdadeiro fundamento da liberdade está na "interpenetração" (§ 258 A) da liberdade subjetiva e da liberdade objetiva, que a liberdade só é verdadeira se ela se sabe como mundo objetivo da liberdade, então o "direito da liberdade subjetiva" (§ 124 A) de só reconhecer como válido aquilo que ela discerne como o bom (§ 132 A) — ainda que a "subjetividade" seja "um momento pura e simplesmente essencial" (*E*, § 503 A) — pode negar a liberdade efetiva. Por isso, o "ponto de vista moral" (§ 107) permanece na esfera da finitude enquanto "ponto de vista do *dever-ser* e da *exigência*", pois ele é perpassado pela oposição entre a liberdade subjetiva e a liberdade objetiva. Assim, o "processo do ponto de vista moral" (*ibid.*), que conduz à suspensão desse ponto de vista e da moralidade na esfera da eticidade, passa necessariamente pela apresentação da "contradição" (§ 112 A) que marca os diferentes níveis e etapas dessa oposição no interior da esfera moral (propósito, intenção, bem-próprio, consciência moral, mal).

[268] Este enunciado só adquire o seu sentido cabal na sequência dos Apontamentos de Hotho que o precedem imediatamente (*VRph 1822-23*, p. 339): "O conceito [de vontade] era a base do primeiro degrau ou estágio [o do direito abstrato], o segundo é a vontade que se adentrou em si, que se relaciona ao primeiro. O processo do ponto de vista moral é a identificação da vontade subjetiva com o conceito de vontade. Desse ponto de vista, isso [essa identificação] é somente um dever-ser, a qual só é alcançada no elemento-ético". O que é propriamente alcançado no elemento-ético é a identificação da vontade subjetiva com o seu conceito, e não o dever-ser, como diz o Adendo: o pronome relativo "que" (*das*) deve ser entendido como se reportando ao pronome demonstrativo neutro 'isso" (*dies*), que designa o processo de identificação, e não ao "dever-ser" (*Sollen*), entendimento que na reformulação sintática de Gans não mais é possível.

§ 109

Esse elemento-formal, segundo a sua determinação universal, contém a contraposição da subjetividade e da objetividade, e a atividade que se refere a essa contraposição (§ 8) — cujos momentos são, mais precisamente, estes: *ser-aí* e *determinidade* são idênticos no conceito (cf. § 104), e a vontade enquanto subjetiva é ela mesma esse conceito —; atividade essa de diferenciar ambos os momentos [o da subjetividade e o da objetividade], no caso, diferenciá-los *para si* e pô-los como idênticos. Na vontade que se determina a si mesma, a determinidade é, α) inicialmente, enquanto posta *na vontade* pela própria vontade, é a particularização da vontade nela mesma, um *conteúdo* que ela se dá. Isso é a *primeira* negação e o seu limite formal, o de ser somente algo *posto*, subjetivo. Enquanto *reflexão infinita* dentro de si, esse limite é *para a própria vontade*, e esta é β) o querer suprimir essa barreira — a *atividade* de transpor esse conteúdo da subjetividade para a objetividade em geral, em um *ser-aí imediato*. γ) A *identidade* simples da vontade consigo nessa contraposição [da subjetividade e da objetividade] é o *conteúdo* que permanece igual em ambas e que é indiferente em face destas diferenças de forma, o *fim*.[269]

§ 110

Mas, do ponto de vista moral, em que a liberdade, essa identidade da vontade consigo é para ela (§ 105), essa identidade de conteúdo recebe as seguintes determinações próprias mais precisas:

a) O conteúdo é determinado para mim como *meu*, de tal modo que, em sua identidade, ele *contém* a minha subjetividade *para mim* não só co-

---

[269] Antes de introduzir explicitamente o conceito de ação e sua estrutura teleológica, Hegel antecipa aqui, na análise do elemento-formal da vontade subjetiva enquanto autodeterminação, seu conceito especulativo de fim, já anteriormente elaborado na *Fenomenologia do espírito*, na *Ciência da lógica* e na primeira edição da *Enciclopédia*, como sendo o conteúdo que permanece igual e idêntico consigo na atividade de sua transposição da forma da subjetividade (fim subjetivo) para a forma da objetividade (fim executado), à qual ele preside. A tensão daí resultante entre a autodeterminação subjetiva e o conteúdo idêntico do fim, que "é indiferente" à oposição entre sujeito e objeto, é superada pela construção teleológica do próprio "autodeterminar infinito da vontade" (§ 108) nos parágrafos subsequentes.

mo meu fim *interno*, mas também na medida em que recebeu a *objetividade exterior*.

Adendo (H). O conteúdo da vontade subjetiva ou moral contém uma determinação própria: com efeito, mesmo que tenha recebido a forma da objetividade, ele deve, contudo, sempre continuar a conter a minha subjetividade, e o ato deve valer somente na medida em que estava determinado interiormente por mim, em que era o meu propósito, a minha intenção. Na externação eu não reconheço enquanto meu mais do que residia em minha subjetividade, e exijo reencontrar naquela a minha consciência subjetiva.

§ 111

b) O conteúdo, embora contenha algo particular (tomado, de resto, donde se quiser), enquanto conteúdo da vontade *refletida dentro de si* em sua determinidade, por conseguinte, idêntica consigo e universal, tem α) nele mesmo a determinação de ser adequado à vontade sendo em si ou de ter a *objetividade do conceito*; mas, β) como a vontade subjetiva enquanto sendo para si é ao mesmo tempo ainda formal (§ 108), essa adequação é somente uma *exigência*, e o conteúdo contém igualmente a possibilidade de não ser adequado ao conceito.

§ 112

c) Visto que na execução dos meus fins eu *conservo* a minha subjetividade (§ 110), eu suspendo *ao mesmo tempo* nessa execução, enquanto objetivação dos mesmos, essa subjetividade enquanto *imediata*, por conseguinte, enquanto esta subjetividade singular minha. Mas a subjetividade exterior, assim idêntica comigo, é a *vontade* de outros (§ 73). — O terreno da *existência* da vontade é, agora, a *subjetividade* (§ 106), e a vontade dos outros é a existência, para mim outra, que eu dou ao meu fim. — Por isso, a execução do meu fim tem dentro de si essa identidade da minha e de outras vontades — ela tem uma relação *positiva*[270] à vontade de outros.

[270] Esta terceira característica da ação moral — a primeira é a transposição ou tradução do seu fim subjetivo num mundo exterior previamente dado (§§ 108-9), e a segun-

A *objetividade* do fim executado inclui, por isso, dentro de si, as três significações, ou melhor, contém em um os três momentos: α) ser o ser-aí exterior imediato (§ 109), β) ser adequada ao conceito (§ 112), γ) ser uma subjetividade *universal*. A subjetividade que se *conserva* nessa objetividade está α) em que o fim objetivo seja o meu fim, de modo que nele eu me mantenho enquanto *este sujeito* (§ 110); os momentos β) e γ) da subjetividade já coincidiram com os momentos β) e γ) da objetividade. — O fato de que essas determinações [da objetividade e da subjetividade], diferenciando-se uma da outra no ponto de vista moral, estejam assim unidas somente para [formar] uma *contradição*, isso constitui a dimensão *fenomenal* ou a *finitude* dessa esfera (§ 108), e o desenvolvimento desse ponto de vista é o desenvolvimento dessas contradições e das suas resoluções, que, todavia, no interior do mesmo, só podem ser *relativas*.

---

da é a adequação do seu conteúdo particular à ideia de liberdade como sendo "só uma exigência" (§ 111) — é a de que nela a relação das vontades subjetivas entre si é uma "relação positiva", no sentido de que o indivíduo singular deve estar ciente de que seus fins subjetivos concordam com os fins subjetivos de outros indivíduos singulares. Não se trata mais da relação em parte negativa e excludente, em parte de indiferença, entre as pessoas enquanto proprietárias na esfera do direito abstrato. Todavia, a objetividade alcançada nessa relação positiva é ainda fruto de um acordo entre as vontades singulares, o qual não contém a substancialidade e a universalidade que o reconhecimento recíproco alcança na relação ética e que dá consistência objetiva à liberdade. Assim, os sujeitos singulares, que agem do ponto de vista moral, inseridos na "finitude" de uma relação de "dever-ser" e de "exigência" (§ 108), ainda não estão cientes de que o "direito da vontade moral" (§ 114) e seus fins subjetivos só alcançam o seu fundamento objetivo na sua adequação às estruturas supraindividuais das relações de reconhecimento, condensadas na efetivação da ideia ética e desdobradas nas instituições da comunidade ética. A objetividade dos fins na esfera moral não é ainda a universalidade substancial da relação com os outros sujeitos, mas a da execução do fim pela "vontade *formal* enquanto autoconsciência" (§§ 8, 108), que se defronta com a objetividade de um mundo previamente dado, no qual traduz o seu fim subjetivo. Por isso, a liberdade do ponto de vista moral é, primeiramente, o direito subjetivo da vontade moral de reconhecer a permanência do conteúdo do seu fim, executado mediante sua ação, numa objetividade que é ainda resultado do acordo das vontades individuais. Mas convém notar antecipadamente que essa "relação positiva" da vontade moral às outras vontades vai desaparecer na decurso da dialética negativa da "Terceira seção", que descreve o processo de aprofundamento e afundamento da subjetividade em sua certeza de si, que acaba se invertendo na consciência má (§ 139).

Adendo (H). A propósito do direito formal fora dito que ele só contém proibições, que, portanto, a ação rigorosamente jurídica só tem uma determinação negativa a respeito da vontade dos outros. No elemento-moral, ao contrário, a determinação da minha vontade em relação à vontade dos outros é positiva, quer dizer, a vontade subjetiva tem naquilo que ela realiza a vontade sendo em si como algo interior. Aqui, está presente uma produção ou alteração do ser-aí, e isso tem uma relação à vontade dos outros. O conceito de moralidade é o relacionar-se interior da vontade a si mesma. Mas aqui não há somente *uma* vontade, porém a objetivação tem simultaneamente dentro de si a determinação de que a vontade singular se suspende na objetivação, e, portanto, precisamente com isso, ao eliminar-se a determinação da unilateralidade, são postas duas vontades e uma relação positiva delas uma à outra. No direito, não é relevante que a vontade dos outros queira algo em relação à minha vontade que se dá ser-aí na propriedade. No elemento-moral, pelo contrário, trata-se do bem-próprio também de outros, e somente aqui pode intervir essa relação positiva.

§ 113

A externação da vontade enquanto *subjetiva* ou *moral* é a ação.[271] A ação contém as determinações indicadas: α) ser sabida por mim na sua ex-

---

[271] "Externação" (*Äusserung*) define a ação num sentido estrito, especificamente, a ação da vontade "subjetiva ou moral", enquanto esta é o momento ou o degrau reflexivo e para-si do próprio espírito objetivo (ver também *E*, § 503), à diferença da "exteriorização" (*Entäusserung*), que caracteriza um conceito amplo de ação e define o movimento pelo qual o "espírito livre" (*FD*, § 27; *E*, §§ 481-2) se objetiva a fim de realizar a sua liberdade como mundo objetivo. A "exteriorização" implica geralmente o movimento de "objetivação" e abrange, ou pode conter em si, atividades tais como "fazer ou atuar" (*tun*), "operar" (*wirken*), "efetuar" (*bewirken*, *betätigen*), "efetivar" (*verwirklichen*), "formar ou cultivar" (*bilden*), "trabalhar" (*arbeiten*), que remetem todas à "atividade" (*Tätigkeit*) como modo de ser fundamental do espírito. Hegel vai conceber tanto o agir, no sentido lato de "exteriorização", como a ação moral e a própria autodeterminação da vontade, teleologicamente (ver *FD*, § 28; *E*, §§ 482-3; respectivamente, *FD*, §§ 109, 112, 118, 122-4, 129; *E*, §§ 505, 509-10). A estrutura profunda da ação enquanto autodeterminação da vontade é, assim, construída a partir do conceito especulativo de finalidade interna, no sulco da sua recepção da teleologia aristotélica, já presente na fase de Jena, e que se intensificará mais tarde na sua discussão do Livro II da *Física* de Aristóteles nas *Lições sobre a história da filosofia* (*TWA*, v. 19, pp. 170-82). Mas a finalidade que articula a ação enquanto externação da vontade moral é uma finalidade finita, e seus

terioridade como minha, β) ser a relação essencial ao conceito como a um dever-ser e γ) ser a relação essencial à vontade dos outros.

Só e primeiro a externação da vontade moral é *ação*. O *ser-aí* que a vontade se dá no direito formal está em *uma coisa imediata*, é ele mesmo imediato e inicialmente não tem para si nenhuma relação *expressa* ao conceito, que, enquanto ainda não confrontado à vontade subjetiva, não é diferente dela, nem esse ser-aí tem uma relação *positiva* à vontade dos outros; o mandamento jurídico, segundo a sua determinação fundamental, é somente *proibição* (§ 38). O contrato e o ilícito começam, na verdade, a ter uma relação à vontade de outros — mas o *acordo* que intervém naquele se funda sobre o arbítrio, e a relação *essencial* à vontade do outro que existe aí é, enquanto jurídica, o negativo, reter a minha propriedade (segundo o valor) e deixar ao outro o que é seu. O lado do crime, ao contrário, enquanto proveniente da *vontade subjetiva* e segundo o modo como ele tem nela sua existência, só entra primeiro aqui em consideração. — A *ação* judicial (*actio*) enquanto não me é imputável segundo o seu conteúdo, que é determinado por pres-

---

três termos no silogismo teleológico (a intenção como fim subjetivo, a própria ação como "termo-médio" que "transpõe ou traduz" o fim subjetivo na objetividade e o fim executado no mundo exterior e intersubjetivo — cf. *FD*, § 109; *E*, §§ 206-12; já *WL III*, esp. pp. 165-72; *TWA*, v. 6, pp. 451-61) estão ainda numa diferença de forma entre si. Assim, há no conteúdo da ação moral ainda um resto de arbítrio, mas, por ser a vontade moral um momento do espírito objetivo, não se trata mais do arbítrio oriundo dos impulsos e desejos da vontade natural no interior do espírito subjetivo, mas do arbítrio presente na reflexão que unifica os fins particulares na universalidade ainda formal da felicidade e do "bem-próprio" (*Wohl*). O conteúdo da ação moral já superou "o formalismo, a contingência e a restrição do conteúdo prático" (*E*, § 481) que ainda marcava a vontade enquanto figura do espírito subjetivo, de sorte que a subjetividade, aqui, deixa de ser "mera fruição" para se tornar "ato e ação" (*id.*, § 469 Ad.; *FD*, § 123 A). Mas o conteúdo desse fim subjetivo, que pode ou não ser conforme ao bem enquanto dever e pode ou não se realizar nas circunstâncias do mundo objetivo, é perpassado, do ponto de vista da apresentação retrocedente ou regressiva, pela atuação da ideia do bem enquanto fundamento e "fim último absoluto do mundo" (§ 129). É essa presença anterior e antecipada da ideia do bem enquanto fim, na figura da ideia ética, atuando como "autodeterminação infinita do conceito" (*WL III*, p. 169; *TWA*, v. 6, p. 457) no interior da finalidade finita da ação moral, o que garante e justifica especulativamente a progressão categorial do "processo da esfera moral" em direção à sua suspensão na eticidade (ver Müller, M. L., "Racionalidade da ação e direito da subjetividade na *Filosofia do direito* de Hegel", in: Rohden, V., (org.), *Racionalidade e ação*, Porto Alegre, Editora UFRGS/Instituto Cultural Brasileiro-Alemão, 1992, pp. 145-64).

crições, contém apenas alguns momentos da relação propriamente moral e, no caso, *de maneira exterior*; ser uma ação propriamente moral é, por isso, um aspecto diferente dessa ação enquanto judicial.

§ 114

SUMÁRIO

O direito da vontade moral contém os três aspectos seguintes:

a) o direito *abstrato* ou *formal* da ação, o de que, tal como ela é executada no ser-aí *imediato*, o seu conteúdo seja em geral o *meu*, de que ela seja, assim, o *propósito* da vontade subjetiva.

b) o *elemento-particular* da ação é seu conteúdo *interno*, α) o modo como seu caráter universal é determinado para mim, o que constitui o valor da ação e aquilo segundo o que ela tem validade para mim — [é] a *intenção*; — β) seu conteúdo, enquanto *meu* fim *particular* do meu ser-aí subjetivo particular — é o *bem-próprio*.

c) esse conteúdo, enquanto *interno*, ao mesmo tempo elevado à sua *universalidade* como à *objetividade* sendo em si e por si, é o fim absoluto da vontade, o *bem*, que na esfera da reflexão está em oposição à universalidade *subjetiva*, em parte a universalidade subjetiva do *mal*, em parte a da *consciência moral*.[272]

---

[272] As notas manuscritas de Hegel a este parágrafo reiteram a tese de que uma oposição interna perpassa o desenvolvimento de toda a esfera moral (ver o final da Anotação ao § 113) e articula os três momentos principais que constituem a ação moral.

"O todo [dessa esfera] se move em oposições [entre] α) o que é, e β) o que é para mim e está em mim.

a) *Propósito* — o que é *imediatamente* e o *modo como* esse *ser-aí* é para mim.

b) *Intenção* autorrefletida α) o valor da Coisa — o *universal* [...]; β) reflexão *abstrata* dentro de mim, *subjetividade* formal indeterminada, reflexão dentro de mim, *interesse* — contra o *ser-aí* — [contra] a Coisa; γ) [o] *conteúdo* — [é] minha particularidade diversa — contra o direito — [contra o] interesse pleno — é a unidade formal.

c) Reflexão absoluta do conteúdo e da *singularidade* — do meu, dentro de mim, da particularidade — α) determinação do *bem* enquanto *dever* — para mim; β) do seu conteúdo; γ) *formalismo* α) *mal*; β) *consciência moral*; γ) *passagem* [à eticidade]" (*NM*, p. 575; *TWA*, v. 7, p. 213).

Os Apontamentos de Griesheim ao § 114 explicitam alguns aspectos da divisão sistemática:

"Toda vontade se determina como vontade particular, mas aqui, do ponto de vista moral, a particularidade pertence a mim mesmo, incide na minha vontade, concerne à

Adendo (H). Toda ação, para ser moral, tem de primeiramente concordar com o meu propósito, pois o direito da vontade moral está em que seja reconhecido no ser-aí dessa vontade somente aquilo que existia interiormente como propósito. O propósito concerne somente ao elemento formal, o de que a vontade exterior seja também algo interior em mim. Ao invés disso, no segundo momento pergunta-se pela intenção da ação, quer dizer, pelo valor relativo da ação em relação a mim; finalmente, o terceiro momento não é apenas o valor relativo da ação, mas o seu valor universal, o *bem*. A primeira fratura da ação é a que se dá entre o que foi proposto e o que está-aí e foi produzido; a segunda fratura se dá entre o que está-aí exteriormente como vontade universal e a determinação particular interior que eu lhe dou; o terceiro momento, finalmente, está em que a intenção seja também o conteúdo universal. O bem é a intenção erguida ao conceito da vontade.

Primeira seção

O PROPÓSITO E A RESPONSABILIDADE

§ 115

Na imediatidade do agir, a *finitude* da vontade subjetiva consiste ime-

---

minha vontade. Como o ponto de vista moral chega a um conteúdo particular? Como este tem de estar constituído? Donde a vontade toma esta determinação? É o que chamamos anteriormente de paixões, impulsos, inclinações. Do ponto de vista estritamente jurídico o meu interesse não importa, mas o que importa é somente a minha pessoa; mas aqui [na esfera moral], só importa o meu interesse e, assim, o fim particular é o meu interesse. A sua satisfação é o bem-próprio. Do ponto de vista moral ainda não sou concretamente subjetivo, mas só subjetivo em geral, de sorte que o sujeito só tem por interesse o imediato, o que ele encontra-aí por natureza e o fim particular, a fim de que isso seja satisfeito em suas ações. O particular recebe também a determinação do universal, e esta determinação mais precisa do que é o meu fim, a determinação do universal, é o bem. [...] Donde pode o bem receber a sua determinação? Ele é num primeiro momento, abstratamente, o particular que é adequado ao conceito. Esta é a determinação abstrata. Mas o que é o bem em sua determinação concreta? Isso não se consegue encontrar nesta esfera [moral]. A subjetividade permanece o determinante, ela não é ainda determinada como idêntica com a universalidade. Assim, o que pode estar aí-presente é a consciência moral, o bem, como também a consciência má" (*VRph 1824-25*, pp. 311-2).

diatamente em ter para seu agir um objeto exterior *pressuposto* com múltiplas circunstâncias. O *ato* põe uma alteração nesse ser-aí previamente dado, e a vontade tem em geral *responsabilidade* pelo ato, na medida em que o predicado abstrato de ser *meu* reside no ser-aí alterado.

> Um evento, uma situação que surgiu, é uma efetividade exterior *concreta*, que por causa disso tem nela circunstâncias em número indeterminável. Cada momento singular que se mostra como *condição*, *fundamento*, *causa* de uma tal circunstância e, assim, contribuiu com *sua parte*, pode ser visto como *sendo responsável* por ela, ou pelo menos, como *tendo* aí alguma responsabilidade. Por isso, no caso de um acontecimento rico em circunstâncias (por exemplo, a Revolução Francesa), o entendimento formal tem a escolha, dentre a sua multidão inumerável, de qual delas ele quer afirmar como sendo a responsável pelo acontecimento.

Adendo (H). Pode me ser imputado o que residiu no meu propósito, e no caso do crime é isso o que precipuamente importa. Mas na responsabilidade reside tão só o julgamento inteiramente exterior, de se fiz ou não algo; e do fato de que eu seja responsável por algo não se segue que a coisa possa me ser imputada.

§ 116

Não é, certamente, meu ato próprio se coisas de que sou proprietário e que, enquanto exteriores, estão e operam em múltiplas conexões (como pode ser o caso do que se passa comigo mesmo enquanto corpo mecânico ou ser vivo), causam por meio delas dano aos outros. Esse dano corre *mais* ou *menos* por minha conta, porque aquelas coisas são em princípio minhas, contudo, segundo a sua natureza peculiar, também estão só mais ou menos submetidas ao meu domínio, à minha atenção etc.[273]

---

[273] Hegel antecipa aqui, com essa descrição, como mostrou Karl Larenz, uma figura jurídica introduzida posteriormente na ciência jurídica, a qual prevê um tipo de responsabilidade objetiva que escapa à alternativa clássica entre a responsabilidade por premeditação ou por negligência, que é a responsabilidade por risco de dano, causado involuntariamente ("não é, certamente, meu ato próprio") por coisas que estão em minha propriedade, mas que não estão inteiramente sob meu domínio. É só no parágrafo seguinte que Hegel introduzirá a distinção entre "ato" ou "feito" (*Tat*) e "ação" (*Hand-*

§ 141

Para o *bem*, enquanto o universal substancial da liberdade, mas ainda *abstrato*, por isso tanto são *exigidas* determinações em geral e o princípio das mesmas, mas enquanto princípio [de determinação] *idêntico* ao bem, quanto são exigidas para a *consciência moral*, que é somente princípio abstrato do determinar, a universalidade e a objetividade de suas determinações. Ambos [o bem e a consciência moral], assim intensificados até serem cada um para si a totalidade, tornam-se algo sem determinação, que *deve* ser determinado.[317] — Mas a integração de ambas as totalidades relativas até a identidade absoluta já está *em si* consumada, visto que precisamente essa subjetividade da *pura certeza* de si mesma, pairando indecisa na sua vaidade para si, é *idêntica* com a *universalidade abstrata* do bem — por conseguinte, a identidade *concreta* do bem e da vontade subjetiva, a verdade de ambas, é a *eticidade*.[318]

---

[317] "O bem, o em-si abstrato é volatilizado, tornado um puro abstrato pela subjetividade — a subjetividade é ela mesma o conceito, a idealização de todo dever determinado —; o determinar passa à subjetividade. Esta, se isolando abstratamente, não tem nenhum em-si, tem somente o arbítrio por determinação — ela quer, precisamente, ser sem-determinação —, isso é seu ápice. Mas essa ausência de determinação é, para o arbítrio, antes, o contrário — esse contrário é o igual a si mesmo, o universal da vontade —, quando essa ausência-de-determinação assim se reconhecer, ela abandonará então a subjetividade — ela [será], antes, o conceito da vontade" (*NM*, p. 695; *TWA*, v. 7, p. 288).

[318] Manifesta-se aqui uma simetria entre o bem e a consciência moral devido à respectiva falta de determinação de cada um: o bem, que na figura do dever é ainda um universal abstrato privado de determinação própria e, assim, exige um princípio imanente de determinação e efetivação, e a consciência moral, que na sua certeza formal de si é um princípio de determinação também abstrato, que pode tornar o seu arbítrio particular o critério de sua determinação, ao invés do universal do bem. "O bem — e a consciência moral; [ambos] formas —, [esta] forma infinita, para si — sem conteúdo, consciência moral enquanto o determinar —, atividade, idealidade, inquietude — não tendo e deixando nada de sólido —, o bem em si, o que é, o eterno, o imutável — conteúdo infinito sem forma, por isso conteúdo nenhum" (*id.*, p. 693; *id.*, v. 7, pp. 287-8). Na medida em que cada um deles, na sua falta de determinação própria, pretende se pôr como totalidade unilateral e autossuficiente que prescinde do seu oposto — o bem sem a subjetividade como princípio de determinação, e a subjetividade determinante sem o universal do bem sendo em si —, eles terminam por afundar e soçobrar nessa indeterminidade intrínseca

da sua pretensa e fracassada autossuficiência. Mas, ao mesmo tempo, na medida em que, para ser totalidade autossuficiente, cada um precisa incluir o seu outro em si mesmo — o bem universal tem de conter nele o princípio imanente de sua efetividade, e a subjetividade conter nela a universalidade do bem (cf. § 141 A) —, eles se integram na identidade concreta da eticidade como fundamento, suspendendo, assim, a oposição excludente entre suas totalidades unilaterais. De um lado, surge o "determinar indeterminado" do bem ainda abstrato na forma de múltiplos deveres, que, enquanto tais, têm a pretensão, cada um, de serem absolutos, mas que, ao mesmo tempo, devem ser integrados na unidade da vontade (*E*, § 508); de outro, a consciência moral, enquanto princípio de determinação, "surge também fora daquele universal do bem" (*ibid.*), permanecendo na sua subjetividade particular um princípio igualmente abstrato, que pode pôr-se acima dos deveres e decidir-se pelos seus interesses subjetivos, tornando-se má. Essa é "a contradição mais profunda" da subjetividade moral (*ibid.*). Ela é construída segundo a estrutura lógica da "contradição posta", a etapa final e resolutiva da lógica das "determinações da reflexão" na lógica da essência: nela, ambos opostos, enquanto totalidades unilaterais pretensamente autossuficientes, destroem a si mesmos e a sua autossubsistência por "autoexclusão", visto que cada oposto só é ele mesmo pela simultânea exclusão e inclusão integral do seu outro dentro de si, que implica a autoexclusão de si de cada um (*WL II*, pp. 279-83; *TWA*, v. 6, pp. 64-70; cf. Theunissen, M., "Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruches", in: *Hegel-Jahrbuch, 1974*, Colônia, Anton Hain, 1974, pp. 318-29). Essa dissolução interna de cada um dos opostos (do bem abstrato enquanto dever e da consciência moral enquanto certeza formal de si mesma), que passa pela contradição que se instaura entre eles — visto que cada um, ao incluir o oposto integralmente dentro de si, se identifica com o oposto que ao mesmo tempo exclui de si, e, assim, termina por se autoexcluir de si mesmo —, significa a emergência do fundamento da identidade concreta entre eles, que se manifesta e define como a eticidade. Esse é o argumento, "a dedução" da passagem especulativa da moralidade à eticidade, exigida por Hegel ao final da Anotação ao § 141. Na perspectiva da *Enciclopédia* (§ 512), essa resolução especulativa da "mais profunda contradição da subjetividade moral" (*E*, § 509) é apresentada a partir das figuras opostas da consciência moral e do mal, na medida em que elas têm a sua raiz comum "nesse ápice supremo da vontade" que é certeza formal de si mesma: "O *mal*, enquanto a mais íntima reflexão da subjetividade adentro de si em confronto com o objetivo e o universal, que é para ela apenas aparência, é o mesmo que a *boa disposição de ânimo* do bem *abstrato*, que reserva para a subjetividade a determinação desse bem — o *aparecer aparente* [*das Scheinen*] totalmente abstrato, o inverter e o aniquilar imediatos de si mesmo. O resultado, a verdade desse aparecer aparente é, segundo o seu lado negativo, a absoluta nulidade desse querer que é *para si* em confronto com o bem, assim como a absoluta nulidade desse bem, que deve ser apenas abstrato; segundo o lado afirmativo no conceito, esse aparecer aparente, colapsando em si mesmo, é a própria universalidade simples da vontade, universalidade que é o bem. A subjetividade, nessa sua *identidade* com o bem, é somente a forma infinita, a ativação e o desenvolvimento do bem: com isso, se abandona o ponto de vista da mera *relação* dos dois momentos um em frente do outro e o do *dever-ser*, e se passa à *eticidade*" (*E*, § 512).

A compreensão mais pormenorizada de uma tal passagem do conceito dá-se na Lógica.[319] Aqui basta lembrar que é da natureza do que é restrito e do que é finito — e tais são aqui o bem abstrato somente *devendo ser* e a subjetividade igualmente abstrata, somente *devendo ser boa* — que eles tenham o seu contrário *neles mesmos*, que o bem tenha nele a sua efetividade, e a subjetividade (o momento da *efetividade* do ético) tenha nela o bem, mas que, enquanto unilaterais, eles ainda não estão *postos* como o que são *em si*. Esse ser posto, eles o alcançam na sua negatividade, nisso que eles se constituem *unilateralmente* como totalidades para si, cada um não devendo ter nele o que *em si* está nele — o bem se constituindo sem a subjetividade e sem a determinação, e o determinante, a subjetividade, sem o que é sendo em si —, nisso eles

---

[319] Essa passagem mobiliza três teses especulativas principais da *Ciência da lógica*: 1) a da idealidade do finito, explicitada na dialética do finito e do infinito no contexto da crítica ao dever-ser (*Sollen*), na lógica do ser; essa passagem se faz valer, aqui, pondo, primeiro, por meio do direito de necessidade constringente, a idealidade finita do bem-próprio e do direito abstrato, e, em seguida, por meio da radicalização da autocerteza formal da subjetividade moral, pondo a idealidade finita da própria consciência moral formal e do bem enquanto "ideia ainda abstrata do bem" (§ 131), que aparecem como figuras desse "ápice supremo" (*E*, § 512) da vontade subjetiva; 2) a da resolução da contradição entre a consciência moral e o bem, concebida como uma "contradição posta" (*WL II*, p. 280; *TWA*, v. 6, p. 65), no fundamento (ético), na lógica da essência; 3) a passagem da teleologia à ideia na lógica do conceito; nessa passagem, o fim interno, enquanto "autodeterminação infinita do conceito", que atua regressivamente na ação moral finita, se realiza na objetividade do mundo, ao mesmo tempo que retorna a si nessa objetividade posta, agora, como idêntica a ele; transpondo a tese lógica para a esfera da eticidade, trata-se de uma passagem em que a subjetividade, enquanto princípio de determinação imanente do bem, que, em contrapartida, se tornou a sua universalidade intrínseca e substancial, se realiza na comunidade ética e em suas instituições, e tem nelas o seu fundamento substancial. Mas o operador dialético principal dessa passagem é a teoria da resolução da contradição no fundamento, isto é, aqui, no âmbito do espírito objetivo, a resolução da "mais profunda contradição" (*E*, § 508) entre a consciência moral e o bem, que se constituem como totalidades pretensamente autônomas e autossuficientes uma em face da outra, mas que, sendo finitas (o bem abstrato, que somente deve ser, a consciência moral, que somente deve ser boa), se "afundam" (*zugrundegehen*) e, assim, se "rebaixam" a momentos da ideia ética enquanto seu fundamento. Ambos, a consciência moral e o bem, aparecem, assim, postos na sua unilateralidade e finitude como "não devendo ter nele[s] o que em si já está nele[s]", pois o bem aparece reduzido à sua universalidade abstrata sem um princípio imanente de determinação e efetivação, e a consciência moral, reduzida a um princípio indeterminado e abstrato de determinação, sem a universalidade e a objetividade, e que, assim, está "a ponto de inverter-se no mal" (§ 139).

se suspendem, e por essa via se rebaixam a momentos, a momentos do *conceito* que se revela como a sua unidade e que, precisamente mediante esse ser posto dos seus momentos, adquiriu *realidade* e, por conseguinte, é agora enquanto *ideia* — enquanto conceito que formou a partir de si as suas determinações até a realidade e, ao mesmo tempo, na identidade dessas é a sua essência *sendo em si*. — O ser-aí da liberdade, que era imediatamente enquanto *direito*, está determinado na reflexão da autoconsciência a [ser] o *bem*; o terceiro termo, aqui, na sua passagem, enquanto verdade desse bem e da subjetividade, é, por isso, igualmente a verdade desta e do direito.[320] — O ético é a disposição de ânimo, mas do direito sendo em si; o fato de que essa ideia seja a *verdade* do conceito de liberdade não pode ser algo pressuposto, tirado do sentimento ou de onde quer que seja, porém, na filosofia, só pode ser algo *demonstrado*. Essa dedução do ético está contida unicamente nisso, a saber, que o direito e a autoconsciência moral mostram-se neles mesmos retornando ao elemento-ético como ao seu *resultado*. — Os que, na filosofia, creem poder estar dispensados do demonstrar e do deduzir mostram que estão ainda distantes do pensamento elementar do que é filosofia e, de resto, podem discorrer como quiserem, mas, na filosofia, não têm nenhum direito a participar no discurso os que querem falar sem conceito.

Adendo (H). Os dois princípios que consideramos até agora, o bem abstrato, assim como a consciência moral, carecem do seu oposto: o bem abstrato se volatiliza em algo completamente desprovido de força, no qual posso introduzir qualquer conteúdo, e a subjetividade do espírito não se torna menos desprovida de teor, visto que lhe foge a significação objetiva. Daí pode surgir a nostalgia por uma objetividade na qual o homem prefere rebaixar-se à servidão e à completa dependência tão só para escapar do tormento do vazio e da negatividade. Se, recentemente, muitos protestantes se converteram à Igreja Católica, é porque o seu interior se lhes deparou sem consistência e porque buscavam algo de sólido, um apoio, uma autoridade, ainda que não fosse precisamente a solidez do pensamento o que obtinham. A uni-

---

[320] "A eticidade é a ideia enquanto vida *efetiva* — verdade —, em si e para si — é agora *ob-jeto* da autoconsciência —, como *para nós* desde o início. Para apreender e determinar a ideia dessa maneira, é preciso que a subjetividade não seja apreendida só em geral, mas na sua determinação segundo a forma, tal como ela é *posta* enquanto idêntica com o universal" (*NM*, p. 699; *TWA*, v. 7, p. 289).

dade do bem subjetivo e do bem objetivo sendo em si e para si é a *eticidade*, e nela realizou-se a reconciliação segundo o conceito. Pois se a moralidade é a forma da vontade em geral segundo o lado da subjetividade, a eticidade não é meramente a forma subjetiva e a autodeterminação da vontade, porém ela consiste em ter por conteúdo o conceito dessa autodeterminação, a saber, a liberdade. O jurídico e o moral não podem existir por si, e necessitam ter o ético por suporte e por base, pois ao direito falta o momento da subjetividade, que, em contrapartida, somente a moral tem por si, e assim ambos os momentos não têm nenhuma efetividade por si. Só o infinito é efetivo, só a ideia é efetiva: o direito só existe como ramo de um todo, como a hera que serpenteia em torno de uma árvore estável em si e por si.

A eticidade

§ 142

A eticidade é a *ideia da liberdade* enquanto bem vivo, o qual tem na autoconsciência o seu saber, o seu querer e, pelo agir desta, a sua efetividade, assim como esse agir tem no ser ético a sua base sendo em si e por si e o seu fim motor — [a eticidade é] *o conceito da liberdade tornado mundo aí-presente* e *natureza da autoconsciência*.[321]

§ 143

Visto que esta unidade do *conceito* da vontade e de seu ser-aí, que é a vontade particular, é saber, a consciência da diferença desses momentos da ideia está aí-presente, mas de tal modo que cada um, de ora avante, é para si mesmo a totalidade da ideia e a tem por base e conteúdo.

---

[321] "O que é *eticidade*? [Consiste em] que minha vontade *seja posta* como conforme ao conceito — [em] que sua subjetividade seja suspensa, portanto, [em que] α) [a vontade seja] direito, direito ob-jeto da vontade; β) [em que a vontade seja] subjetividade, reconhecimento do objetivo, conceito.

A *união da concórdia*, a vontade enquanto intrinsecamente universal, [consiste em] que eu — pensando — isto é, enquanto universal — queira o universal — seja esse querer do universal. — No [elemento] empírico — *casamento*, *Estado* — são os únicos grandes todos éticos —, eles são as substâncias — [...].

Sagrado, o que liga os espíritos, ainda que fosse tão levemente como o junco ata o ramalhete; o que há de mais sagrado, o que pensado intimamente — torna os espíritos eternamente unos na concórdia — [...].

Três determinações: α) conceito; β) subjetividade como minha vontade; γ) subjetividade — como ser universal, [como segunda] natureza, costume" (*id.*, p. 705; *id.*, v. 7, p. 293).

§ 144

α) O elemento-ético objetivo, que entra no lugar do bem abstrato, é a substância [que se tornou] *concreta* graças à subjetividade *enquanto forma infinita*. Daí que essa substância põe dentro de si as *diferenças* que são com isso determinadas pelo conceito, mediante as quais o elemento-ético tem um *conteúdo* estável,[322] que é por si necessário e que é um subsistir elevado acima do opinar subjetivo e do capricho, as *leis e instituições sendo em si e por si*.[323]

Adendo (H). No todo da eticidade está aí-presente tanto o momento objetivo quanto o momento subjetivo: mas ambos são somente formas da mesma. O bem é aqui substância, isto é, implementação[324] do objetivo com

---

[322] A estabilidade das leis e instituições surge da autodiferenciação da substância ética, que se tornou concreta pela forma infinita da subjetividade enquanto conceito. Essa concretude da substância ética, resultante da sua autodiferenciação imanente operada e posta pela liberdade enquanto conceito, é o fundamento especulativo da estabilidade das leis e instituições.

[323] A expressão *für sich* — que no seu uso filosófico por Hegel se combina com *an sich* (em si), como na expressão *an sich und für sich* (em si e para si), mas se opõe também a *für anderes* (para outro) — é, no mais das vezes, traduzida por "para si". Como tal, ela remete primordialmente à reflexividade do conteúdo, seja à reflexividade subjetiva e fenomenológica da consciência de si oposta à objetividade no sentido lato, seja à reflexividade "objetiva" da essência, enquanto negatividade que se relaciona a si e atua como princípio de autodeterminação do conceito. O "para si" destaca, assim, a dimensão moderna da prioridade do pensamento em face do ser e a suspensão (*Aufhebung*) da herança cartesiana e transcendental na formação do idealismo especulativo. Mas, em certos contextos, convém traduzir *für sich* por "por si", pois ele designa prioritariamente a autonomia ontológica no sentido da subsistência própria (*Selbständigkeit*), daquilo que é por si e a partir de si, porém, no idealismo de Hegel, na medida em que essa "subsistência por si" alcança a sua efetividade concreta "graças à subjetividade *enquanto forma infinita*" (§ 144). Assim, aqui, *für sich* realça a subsistência própria, a estabilidade e a necessidade das instâncias e leis, porém na medida em que elas resultam da diferenciação da substância ética pela subjetividade infinita do conceito de liberdade.

[324] "Implementação" como tradução de *Erfüllung* retoma tanto o sentido predominante que o termo tem atualmente na língua portuguesa, o de "pôr em execução", "realizar", quanto o sentido primeiro da palavra na sua origem etimológica latina, o de "encher", "completar", "acabar", que sobressai no termo alemão. O bem enquanto subs-

a subjetividade. Considerando a eticidade do ponto de vista objetivo pode-se dizer que o homem ético não é consciente de si. Nesse sentido, Antígona proclama que ninguém sabe donde vêm as leis: elas são eternas.[325] Isso quer dizer, elas são a determinação sendo em si e por si, que flui da natureza da Coisa. Mas esse substancial não deixa de ter também uma consciência, embora a posição que lhe cabe é sempre somente a de um momento.

§ 145

O fato de que o elemento-ético é o *sistema* dessas determinações da ideia constitui a *racionalidade* do mesmo. Ele é, desse modo, a liberdade ou a vontade sendo em si e para si enquanto o elemento-objetivo, círculo da necessidade, cujos momentos são as *potências éticas* que regem a vida dos indivíduos e que têm neles, enquanto seus acidentes, a sua representação, a figura do seu aparecer e a sua efetividade.

Adendo (H). Porque as determinações éticas constituem o conceito da liberdade, elas são a substancialidade ou a essência universal dos indivíduos que se relacionam a elas somente enquanto algo acidental. Se o indivíduo existe [ou não], é indiferente para a eticidade objetiva, a qual, unicamente, é o permanente e a potência pela qual a vida dos indivíduos é regida. Eis por que a eticidade foi representada aos povos como a justiça eterna, como deuses sendo em si e por si, em face dos quais a vã agitação dos indivíduos permanece um jogo de ondas.[326]

---

tância ética, aqui, é a implementação e o preenchimento do elemento-ético objetivo com a subjetividade.

[325] Antígona respondendo a Creonte: "Porque não foi Zeus quem a ditou [a lei que proibia sepultar seu irmão], nem foi/ a que vive com os deuses subterrâneos — a Justiça (*Diké*) — quem aos homens deu tais normas./ Nem nas tuas ordens reconheço força/ que a um mortal permita violar aquelas/ não escritas e intangíveis leis dos deuses./ Estas não são de hoje, ou de ontem: são de sempre;/ ninguém sabe quando foram promulgadas" (versos 450-7 da *Antígona*, de Sófocles, na recriação de Guilherme de Almeida, in: *Três tragédias gregas: Antígona, Prometeu Prisioneiro, Ájax*, tradução de Guilherme de Almeida e Trajano Vieira, São Paulo, Perspectiva, 1997, p. 62).

[326] Os Apontamentos de Hotho mencionam a contraposição que a representação mítica faz entre a "agitação dos indivíduos" e a "justiça eterna e os deuses sendo-em-e-por-si", mas não contêm a metáfora que compara essa agitação, qualificada como "vã",

§ 146

β) A substância nessa sua *autoconsciência efetiva* tem o saber de si e é com isso objeto do saber. Para o sujeito, a substância ética, as suas leis e os seus poderes [*Gewalten*] têm, por um lado, enquanto ob-jeto, a relação segundo a qual elas *são*, no sentido mais alto da subsistência por si — uma autoridade e uma potência [*Macht*] absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza.

O sol, a lua, as montanhas, os rios e em geral os objetos naturais que nos circundam *são*; eles têm para a consciência a autoridade não somente de *ser* em geral, mas, também, a de ter uma natureza particular, cuja validade a consciência aceita, orientando-se na sua relação a eles, na sua ocupação com eles e no uso que deles faz segundo a natureza desses objetos. A autoridade das leis éticas é infinitamente mais elevada, porque as coisas naturais somente apresentam a racionalidade de modo inteiramente *exterior* e *isolado*, e a ocultam sob a figura da contingência.

§ 147

Por outro lado, elas [a substância ética, as suas leis e os seus poderes] não são para o sujeito algo de *estranho*, senão que este dá o *testemunho do espírito* acerca delas enquanto são *sua própria essência*, na qual ele tem o seu *sentimento de si* e vive como num elemento seu, não diferenciado de si — uma relação que é imediatamente ainda mais idêntica do que a própria *fé* e a *confiança*.

Fé e confiança pertencem à reflexão incipiente e pressupõem uma representação e uma diferença; como, por exemplo, seria diverso crer na religião pagã e ser um pagão. Aquela relação ou, antes, aquela identidade desprovida de relação, na qual o elemento-ético é a vitalidade efetiva da autoconsciência, pode certamente passar a uma relação de fé e de convicção e a uma relação mediada por uma *reflexão ulterior*, a

---

a um "jogo de ondas" (*anwogendes Spiel*), que é presumivelmente um acréscimo de Gans, inspirado, como assinala *Nisbet* (p. 190), pelo poema de Goethe, "Grenzen der Menschheit" ["Limitações da Humanidade"].

um discernimento por razões, que também podem ter o seu começo em quaisquer fins, interesses e perspectivas particulares, por temor ou esperança ou por pressupostos históricos. Mas o *conhecimento adequado* dessa identidade[327] pertence ao conceito pensante.[328]

§ 148

Enquanto determinações substanciais, elas são — para o indivíduo que se distingue delas como o que é subjetivo e indeterminado dentro de si ou como o que é determinado particularmente, e, *assim*, está *em relação* a elas como o que lhe é substancial — *deveres* que vinculam a sua vontade.

A *doutrina* ética dos *deveres*[329] — isto é, tal como ela é *objetivamente*, não como ela deve ser apreendida no princípio vazio da subjetividade moral, que enquanto tal nada determina (§ 134) — é, por isso, o desenvolvimento sistemático do círculo da necessidade ética, que se seguirá nesta "Terceira Parte". A diferença entre esta apresentação e a forma de uma *doutrina dos deveres* reside tão só em que, no que segue, as determinações éticas demonstram-se como relações necessárias, junto às quais se permanece firme e não se acrescenta ainda a cada uma delas o arremate: *portanto, esta determinação é um dever*[330] *para o ho-*

---

[327] Interpreta-se o pronome *derselben* como genitivo feminino singular, que se refere àquela "identidade desprovida de relação" entre a substância ética e a autoconsciência do sujeito ético, que "é mais idêntica do que a própria fé e a confiança", e não como genitivo plural, que designaria neste caso "a substância ética, as suas leis e os seus poderes".

[328] "Os gregos não tinham *nenhuma consciência moral* contrária a costumes — [...]. Não podem *prestar contas*, não [têm] nenhuma *consciência moral*, nenhuma *convicção* — não [agem] por *razões* — [por] escolha, aprovação — postas [como] idênticas comigo. — À convicção pertence que eu tenha me tornado antes subjetivamente vazio — indeterminado —, que eu tenha colocado o conteúdo enquanto outro em face de mim — mediação perfeita —, não sentimento e ser de maneira imediata (embora estes estejam no fundamento e constituam precisamente as razões às quais eu reconduzo a Coisa) — [à convicção pertence] discernimento, eu estou consciente dessa mediação, dessa conexão" (*NM*, p. 711; *TWA*, v. 7, p. 296).

[329] [à mão, no exemplar do curso] Ético [*Ethisch*] — ao invés de moral — ético [no sentido de "segundo os costumes", "*sittlich*"].

[330] [à mão, no exemplar do curso] dever — é direito, ser-aí da *sua* vontade.

mem. — Uma doutrina dos deveres, na medida em que ela não é ciência filosófica, toma o seu material das relações enquanto aí-presentes e mostra a conexão desse material com as representações próprias, com os princípios e os pensamentos, com os fins, os impulsos, as sensações etc. que em geral se encontram já ali, e pode acrescentar como razões as consequências ulteriores de cada dever referentes às outras relações éticas, bem como ao bem-próprio e à opinião. Mas uma doutrina imanente e consequente dos deveres não pode ser outra coisa senão o desenvolvimento *das relações*, que, no Estado, são necessárias pela ideia de liberdade e que, por isso, são *efetivas* em toda a sua amplitude.

§ 149

O dever que vincula pode aparecer como uma *restrição* somente em face da subjetividade indeterminada ou da liberdade abstrata e em face dos impulsos da vontade natural ou da vontade moral que determina a partir do seu arbítrio seu bem indeterminado. Mas no dever o indivíduo tem muito mais a sua *libertação*, em parte, a da dependência em que ele se encontra no mero impulso natural, assim como a da aflição em que se encontra enquanto particularidade subjetiva envolvida nas reflexões morais sobre o dever-ser e o que pode ou gosta de fazer, em parte, libertação da subjetividade indeterminada, que não chega ao ser-aí e à determinidade objetiva do agir e permanece *dentro de si* enquanto uma inefetividade. No dever o indivíduo se liberta para a liberdade substancial.

Adendo (H). O dever restringe somente o arbítrio da subjetividade e se choca somente com o bem abstrato que a subjetividade retém. Quando os homens dizem "queremos ser livres", isso quer dizer, sobretudo, apenas "queremos ser abstratamente livres", e toda determinação e articulação no Estado passa por uma restrição dessa liberdade. Nessa medida, o dever não é uma restrição da liberdade, mas somente da abstração da mesma, isto é, da não liberdade; ele é o alcançar a essência, o conseguir a liberdade afirmativa.

§ 150

O elemento-ético, na medida em que se reflete no caráter individual determinado pela natureza enquanto tal, é a *virtude*, que, na medida em que

não mostra senão a conformidade simples do indivíduo aos deveres inerentes às relações às quais pertence, é a *retidão*.

Numa comunidade ética é fácil dizer *o que* o homem tem de fazer, *quais* são os deveres que deve cumprir para ser virtuoso — ele não tem outra coisa a fazer senão aquilo que nas suas relações está assinalado, expresso, e é por ele conhecido. A retidão é o universal que se pode exigir dele, seja jurídica, seja eticamente. Mas, do ponto de vista moral, ela aparece facilmente como algo subordinado, além do qual teria de se exigir mais ainda dele e dos outros; com efeito, a ânsia de ser algo *especial* não se satisfaz com o que é em-si-e-por-si e com o universal; ela só encontra na *exceção* a consciência da sua peculiaridade. — Os *diversos lados* da retidão podem, com igual razão, ser chamados também de *virtudes*, porque eles são igualmente propriedade do *indivíduo* — embora não algo que lhe seja particular em comparação com outros [indivíduos]. O discorrer sobre *a* virtude, porém, raia facilmente à declamação vazia, porque nele só se fala de algo abstrato e indeterminado, assim como tal discurso, com suas razões e exposições, se dirige também ao indivíduo como a um arbítrio e a um capricho subjetivo. Numa situação ética aí-presente, cujas relações estão plenamente desenvolvidas e efetivadas, a *virtude propriamente dita* tem o seu lugar e a sua efetividade somente em circunstâncias extraordinárias e em colisões entre aquelas relações — isso em *colisões* verdadeiras, pois a reflexão moral pode forjar para si colisões em toda parte e dar-se a consciência de algo especial e de ter feito *sacrifícios*. Por isso, a forma da virtude enquanto tal encontra-se mais no estado inculto da sociedade e da comunidade, porque aí o elemento-ético e a sua efetivação são mais um capricho individual e uma natureza genial própria do indivíduo, como aliás é o caso dos Antigos, que atribuíram a virtude especialmente a Hércules. Também nos Estados antigos tinha que ser a genialidade própria dos indivíduos que compensava essa falta, porque neles a eticidade não tinha prosperado até esse livre sistema de um desenvolvimento e de uma objetividade dotados de subsistência própria. A doutrina da virtudes, na medida em que ela não é meramente doutrina dos deveres, abrange portanto o elemento-particular do caráter fundado sobre a determinidade da natureza, torna-se com isso uma *história natural do espírito*.

Visto que as virtudes são o elemento-ético na sua aplicação ao particular e, segundo esse lado subjetivo, algo de indeterminado, intervém na sua determinação o elemento-quantitativo do mais e do menos; sua

consideração traz consigo a dos defeitos e vícios que se contrapõem a elas, como em Aristóteles, que, por isso, determinou a virtude particular, no seu justo sentido, como o meio-termo entre um *demais* e um *de menos*. — O mesmo conteúdo que assume a forma de *deveres* e, depois, de *virtudes*, é também o que tem a forma de *impulsos* (§ 19 A). Também eles têm o mesmo conteúdo por base; mas porque neles esse conteúdo ainda pertence à vontade imediata e ao sentimento natural, e não está cultivado e erguido à determinação da eticidade, eles têm em comum com o conteúdo dos deveres e das virtudes somente o objeto abstrato, que, enquanto privado de determinação em si mesmo, não contém para eles os limites do bem e do mal — ou seja, abstraindo o seu aspecto positivo, os impulsos são *bons* e, inversamente, abstraindo o seu aspecto negativo, *maus* (§ 18).

Adendo (H, G). Se um homem pratica este ou aquele [ato] ético, ele não é já por isso virtuoso, mas sim, bem entendido, quando este modo de conduzir-se é uma constante do seu caráter. A virtude é mais a virtuosidade ética, e quando hoje em dia não se fala tanto de virtude quanto outrora, isso tem o seu fundamento em que a eticidade não tem mais tanto a forma de um indivíduo particular. Os franceses, principalmente, são o povo que mais fala de virtude, porque entre eles o que conta do indivíduo é mais a sua peculiaridade e uma maneira natural do agir. Os alemães, ao contrário, são mais pensativos, e entre eles o mesmo conteúdo adquire a forma da universalidade.

§ 151

Mas na *identidade* simples com a efetividade dos indivíduos,[331] o elemento-ético aparece, enquanto modo de ação universal destes, como *costu-*

---

[331] As notas manuscritas de Hegel insistem na "consciência" que os indivíduos éticos têm dessa identidade, bem como no caráter objetivo da consciência da sua "união", do seu "ser-um (*Einigkeit*) α) enquanto substância; β) enquanto costume no indivíduo-singular". Ambas, essa união e a consciência que os indivíduos dela têm, existem na objetividade ética. "Consciência não em *mim* (reflexão moral), mas sim enquanto sendo, isto é, fora de mim — minha união fora de mim —, união dos indivíduos". Assim, o costume enquanto espírito é "conteúdo absoluto" e, ao mesmo tempo, "liberdade, testemunho do espírito". "Consciência moral [*Gewissen*], reflexão, moralidade, não é espírito, assim como também não o é a inocência obtusa." "Naquela, o sujeito se determina dentro de si mesmo, segundo o bem, o dever"; nela vige o "*direito* da autoconsciência *sub-*

me — o *hábito*[332] desse elemento-ético aparece como uma *segunda natureza*, que é posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e que é a alma que perpassa o ser-aí do costume, é a sua significação e a sua efetividade, o *espírito* vivo e aí-presente enquanto mundo, cuja substância somente assim é como espírito.

Adendo (H, G). Assim como a natureza tem as suas leis e como o animal, as árvores, o sol cumprem plenamente a sua lei, do mesmo modo o costume é o que pertence ao espírito da liberdade. O que o direito e a moral ainda não são, a saber, espírito, isto o costume o é. Pois no direito a particularidade não é ainda a do conceito, mas somente a da vontade natural. Igualmente, do ponto de vista da moralidade, a autoconsciência não é ainda uma consciência espiritual. O que aí importa é somente o valor do sujeito dentro de si, quer dizer, o sujeito que se determina segundo o bem, contra o mal, tem ainda a forma do arbítrio. Aqui, do ponto de vista ético, ao contrário, a vontade é enquanto vontade do espírito e tem um conteúdo substancial que lhe corresponde. A pedagogia é a arte de tornar os homens éticos; ela considera o homem como natural e mostra o caminho para fazê-lo renascer, para transformar a sua primeira natureza em uma segunda, espiritual, de modo que esse elemento-espiritual se torne nele um *hábito*. Nele desaparece a oposição entre a vontade natural e a vontade subjetiva, a luta do sujeito é aplacada, e nessa medida o hábito pertence ao elemento-ético, assim

---

jetiva", que enquanto reflexão moral "não é o bem *vivo*", pois aí a "subjetividade aparece enquanto *arbítrio* da escolha". "Nesta [na inocência] não há consciência de um fim *universal* — ou seja (caso dos chineses), o elemento-ético foi convertido em algo jurídico — em leis externas" (*id.*, p. 719; *id.*, v. 7, pp. 301-2).

[332] O hábito enquanto "*segunda natureza*", prática reiterada do costume ético, torna-se uma vontade de segundo grau, universal, que efetiva e vivifica o ser-aí objetivo do costume ético. Griesheim relaciona a estabilidade do costume no seu aspecto normativo-substancial à universalidade do agir individual, fundada nessa identidade entre a substância ética e a autoconsciência individual, identidade esta que torna precisamente a vontade substancial uma vontade espiritual, que é igualmente consciente de si mesma e da sua presença nas outras autoconsciências (*VRph 1824-25*, pp. 406, 409). Mas, na medida em que o costume é compreendido como hábito, "ele é somente formal, pois pode ter um conteúdo bom ou mau". Griesheim continua: "entre os gregos o elemento-ético existiu na forma do costume de modo ainda mais determinado do que nos Tempos Modernos, já que entre eles a reflexão não estava tão desenvolvida quanto entre nós; os Antigos nada sabem da consciência moral, o modo de ação era costume e assim eram éticos sem ser morais" (*id.*, p. 407).

como ele pertence ao pensamento filosófico, já que este exige que o espírito seja formado contra as fantasias arbitrárias, e que estas sejam cortadas e superadas, a fim de que o pensamento racional tenha curso livre. O homem também morre pelo hábito, quer dizer, quando por hábito se instalou inteiramente na vida, quando se tornou física e espiritualmente obtuso e a oposição entre a consciência subjetiva e a atividade espiritual desapareceu, pois o homem só é ativo na medida em que não alcançou algo e quer se forjar e se fazer valer em relação a ele. Quando esse algo está de todo realizado, desaparecem a atividade e a vitalidade, e a ausência de interesse que então intervém é a morte espiritual ou física.

§ 152

Dessa maneira [pela identidade do elemento ético com a efetividade dos indivíduos], a *substancialidade ética* alcançou o seu *direito*, e este, a sua *validade*, assim que a vontade teimosa e a consciência moral própria do singular, que seria para si e faria oposição a essa substancialidade, nela desapareceram, visto que o caráter ético sabe que seu fim motor é o universal imóvel, mas aberto em suas determinações à racionalidade efetiva, e reconhece que a sua dignidade, assim como toda a subsistência dos fins particulares, está fundada e é efetiva nesse universal. A subjetividade ela mesma é a forma absoluta e a efetividade existente da substância, e a diferença do sujeito para com a substância enquanto seu objeto, seu fim e sua potência é tão só a diferença da forma, diferença que, ao mesmo tempo, desaparece de modo igualmente imediato.

A subjetividade, que constitui o solo da existência para o conceito de liberdade (§ 106) e que, do ponto de vista moral, ainda está na diferença para com esse seu conceito, é, no elemento-ético, a existência que lhe é adequada.

§ 153

O *direito dos indivíduos* à sua *destinação subjetiva à liberdade* tem o seu cumprimento no fato de que eles pertencem à efetividade ética, visto que a *certeza* da sua liberdade tem a sua verdade em tal objetividade e que eles *efetivamente* possuem no elemento-ético *sua* essência *própria*, sua universalidade *interna* (§ 147).

À pergunta de um pai pela melhor maneira de educar eticamente o seu filho um pitagórico deu a seguinte resposta (também atribuída a outros):[333] fazendo-o *cidadão de um Estado de boas leis.*

Adendo (H). As tentativas pedagógicas de subtrair o homem à vida universal do presente e educá-lo no campo (Rousseau no *Emile*) foram vãs, porque não se pode conseguir tornar o homem alheio às leis do mundo. Ainda que a formação da juventude tenha que ocorrer em solidão, isso não autoriza a crer que a aragem do mundo espiritual finalmente não sopre por essa solidão e que o poder do espírito do mundo seja demasiado fraco para se apoderar desses sítios remotos. É por ser cidadão de um bom Estado somente que o indivíduo alcança o seu direito.

§ 154

O direito dos indivíduos à sua *particularidade* está igualmente contido na substancialidade ética, pois a particularidade é o modo de aparecer exterior no qual o elemento-ético existe.

§ 155

Nessa identidade da vontade universal e da vontade particular, dever e direito vêm, portanto, a coincidir, e o homem, graças ao elemento-ético, tem direitos na medida em que tem deveres e deveres na medida em que tem direitos. No direito abstrato, eu tenho o direito e um outro tem o dever em face do mesmo — no elemento-moral, o direito do meu saber e do meu querer próprios, assim como o do meu bem-próprio, apenas *devem* estar unidos com os deveres e ser objetivos.[334]

---

[333] [à mão, no exemplar do curso] a Sócrates.

[334] "*Deveres* são relações que vinculam, comportamentos relacionados à eticidade substancial — mas esta é a *minha* essência, tem graças a mim mesmo ser-aí — o seu ser-aí, isto é, o seu direito de que eu a respeite, de que respeite o seu ser-aí, [é] meu *dever* —, [mas] é também meu *direito*, [pois ela] é o *ser-aí* da minha liberdade. [...]

Não apenas: outros têm direito, eu sou igual a eles, sou pessoa como eles, eu devo

Adendo (H). O escravo não pode ter deveres, somente o homem livre os tem. Se todos os direitos estivessem de um lado e todos os deveres de outro, o todo se dissolveria, pois somente a identidade deles é a base que aqui temos que reter.

§ 156

A substância ética, ao conter a autoconsciência sendo para si enquanto unificada com o seu conceito, é o *espírito efetivo* de uma família e de um povo.

Adendo (H). O elemento-ético não é abstrato como o bem, porém, efetivo em sentido intensivo. O espírito tem efetividade, e os acidentes desta são os indivíduos. Por isso, no caso do elemento-ético só são possíveis dois pontos de vista: ou se parte da substancialidade, ou se procede atomisticamente e se faz o ascenso a partir da singularidade enquanto base. Este último ponto de vista é desprovido de espírito, porque só conduz a algo composto, ao passo que o espírito não é nada de singular, mas sim a unidade do singular e do universal.

§ 157

O conceito dessa ideia [ética] é somente enquanto espírito, enquanto tem um saber de si e é efetivo, visto que ele é a objetivação de si mesmo, o movimento através da forma de seus momentos. Por isso ele é:

A. o espírito ético imediato ou *natural* — a *família*.

Essa substancialidade passa à perda da sua unidade, à cisão e ao ponto de vista do relativo,[335] e é, assim,

---

ter deveres em face dos seus direitos — enquanto igual a eles, graças a esses deveres, devo ter também direitos — nexo mediante *comparação*.

[Na eticidade há] mediação absoluta do ser-aí substancial, do direito do substancial, isto é, [do] meu dever — pelo meu *ser-aí*, isto é, pelo meu direito — e vice-versa.

Diversidade dos direitos e dos deveres — refere-se ao particular —, diferença de estamentos, de ofício" (*NM*, p. 925; *TWA*, v. 7, pp. 304-5).

[335] "Relativo" aqui no sentido próprio de estar em relação a outro, de implicar uma diferença em relação a algo, diferença que marca a finitude e a determinação dos relatos

B. *sociedade civil*, uma ligação dos membros enquanto *singulares subsistentes por si*, numa *universalidade* que é por isso *formal*, pelas suas *necessidades* e pela *constituição jurídica* enquanto meio de segurança das pessoas e da propriedade, e por uma *ordem exterior* para os seus interesses particulares e comuns,[336] *Estado exterior* esse que

C. se retoma e se reúne no fim e na efetividade do universal substancial e da vida pública dedicada a esse universal — na *constituição do Estado*.

Primeira seção

A FAMÍLIA

§ 158

A família enquanto *substancialidade imediata* do espírito tem por determinação sua a unidade *autossensitiva*[337] do espírito, o *amor*, de sorte que

---

nela contidos. Num sentido, o relativo se opõe ao absoluto e ao que é em-si, mas, na medida em que o próprio absoluto é concebido como relação a si, como infinito autorreferente, o relativo é abrangido pelo absoluto enquanto verdadeiro infinito, que é, assim, a identidade da sua irrelacionalidade e do relativo.

[336] "A sociedade civil é a perda do espírito, o pôr-se do espírito na diferença, na qual ele se desconhece e permanece em unidade consigo somente em si. Essa é a forma na qual unicamente ele é apreendido. O que aqui pode vir a realizar-se é somente uma relação exterior, portanto, algo desprovido de espírito, que, como tal, frequentemente se apreende como sendo o Estado. O que na família está numa unidade imediata se dispersa em [singulares] subsistentes por si; a relação entre estes é, primeiro, a relação natural da carência, uma relação de necessidade exterior. Nesse relacionamento exterior intervém então o direito, e aqui o direito formal, rigoroso, tem o seu lugar. Aqui se parte do princípio da personalidade, e a liberdade enquanto direito se apresenta como meio para a liberdade do singular" (*VRph 1822-23*, p. 505).

[337] A expressão "sua [do espírito] unidade *autossensitiva*" ("*seine sich* empfindende *Einheit*") remete ao sentimento de si dessa unidade espiritual imediata, no significado mais geral do "sentir" (*empfinden*) da "alma natural" (*E*, § 400), que está na "fonte e na origem" de todos os conteúdos do psiquismo, dos mais imediatos, oriundos da unidade psicossomática ("alma"), aos mais concretos, elaborados pela consciência e pelo espírito no sentido estrito do espírito teórico e prático. Esse "sentir" tem a forma do "surdo tecer do espírito em sua individualidade desprovida de consciência e de entendimento", que ainda não configura uma atividade no sentido próprio. As determinidades do seu con-

a disposição de ânimo do indivíduo aí é ter a autoconsciência da sua individualidade *nessa unidade* enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de ser nela não como uma pessoa para si, mas como *membro*.

Adendo (H, G). Amor, em geral, quer dizer a consciência da minha unidade com outrem, de sorte que eu não esteja isolado para mim, porém alcance a minha autoconsciência somente pela renúncia a meu ser-para-si e pelo saber de mim em minha unidade com outrem e na unidade dele comigo. Mas o amor é sentimento, isto é, a eticidade na forma do natural; no Estado ele não mais existe: aí se está consciente da unidade enquanto lei, aí o conteúdo tem de ser racional e eu preciso conhecê-lo. O primeiro momento no amor está em não querer ser uma pessoa autônoma para mim e, se o fosse, me sentiria carente e incompleto. O segundo momento consiste em que numa outra pessoa eu conquisto a mim mesmo, em que eu nela sou estimado, o que ela por sua vez alcança em mim. Por isso, amor é a mais prodigiosa contradição que o entendimento não pode resolver, já que não há nada de mais duro do que este ápice puntiforme da autoconsciência, que é negada e, contudo, devo ter como afirmativa. O amor é o produzir da contradição e ao mesmo tempo a sua resolução: enquanto resolução, ele é a união ética.

§ 159

O *direito* que compete ao *singular* sobre o fundamento da unidade familiar e que é inicialmente a sua vida nessa unidade mesma só vem à tona

---

teúdo são imediatas e ainda não estão postas na oposição sujeito-objeto (*ibid.*), ou, como diz Hegel, "estão postas como não desenvolvidas", de sorte que, em contrapartida à sua imediatidade e particularidade, o conteúdo pertence imediatamente à "realidade própria [*Eigenheit*] mais particular e natural" do indivíduo em sua totalidade imediata. "Ele está posto como o que me é mais próprio" (*id.*, § 400 A). Mas a reflexividade dessa "unidade autossensitiva" é incoativa e não desenvolvida. O substantivo correlato do verbo *empfinden* é *Empfindung*, normalmente traduzido em contexto epistêmico por "sensação", mas, aqui, em se tratando do "amor", deve ser traduzido mais propriamente por "sentimento", no sentido amplo daquele "sentir" que está na origem de todos os conteúdos do espírito. Estritamente, ele é distinto, todavia, do *Gefühl*, "sentimento", como estágio mais interiorizado do sentir pertencente à "alma sensitiva" (*fühlende Seele*, *id.*, § 403). O conteúdo da "sensação/sentimento" (*Empfindung*), enquanto determinidade mais própria e inseparável do "eu concreto efetivo" no seu todo imediato (*id.*, § 400 A), está numa "unidade imediata da alma natural com a sua substância".

na *forma do que é de direito*, entendido como momento abstrato da singularidade determinada, quando e na medida em que a família passa à dissolução e aqueles que devem ser enquanto membros tornam-se pessoas autônomas na sua disposição de ânimo e na sua efetividade, e [quando] aquilo que na família dela tiravam[338] para um momento determinado [enquanto membros], o conservam, agora, na separação, portanto, somente segundo aspectos exteriores (o patrimônio, a alimentação, os custos da educação e semelhantes).[339]

Adendo (G). O direito da família consiste propriamente em que a sua substancialidade deve ter ser-aí; ele é por isso um direito contra a exterioridade e contra o sair dessa unidade. Mas, em contrapartida, para dizer novamente, o amor é um sentimento, algo subjetivo, em face do qual a união não pode se fazer valer. Quando, portanto, a união é exigida, ela só pode ser exigida em relação àquelas coisas que por sua natureza são exteriores e que não são condicionadas pelo sentimento.

§ 160

A família se perfaz nestes três lados:

a) na figura do seu conceito imediato como *casamento*;

b) no ser-aí exterior, na *propriedade* e nos *bens* da família e no cuidado deles;

c) na *educação* dos filhos e na dissolução da família.

---

[338] *Ausmachen* não tem aqui o significado corrente de "constituir", escolha interpretativa que faz a dificuldade de quase todas as traduções, mas o de "colher", "tirar ou tomar", eventualmente da terra ou da casca, em que se destaca um dos sentidos principais de *aus* enquanto prefixo do verbo *ausmachen* (*DW*, p. 120). Aqui, no seu direito enquanto membro da família, o indivíduo "colhe", "toma" ou "tira" para si, isto é "para um momento determinado" da família, aquilo que ele "tira" da unidade substancial imediata e do patrimônio da família, e que ele passa então a conservar de forma exterior, segundo o direito, "na separação", enquanto pessoa autônoma.

[339] "O direito não se pode fazer valer em relação ao amor — porque [este é um] sentimento natural enquanto disposição de ânimo própria; no Estado, o que deve ser cumprido é também exigido [mas] na forma do direito estrito — sem e contra [a] disposição de ânimo" (*NM*, p. 729; *TWA*, v. 7, pp. 308-9).

A. O CASAMENTO

§ 161

O casamento, enquanto *relação ética imediata*, contém, *em primeiro lugar*, o momento da vitalidade *natural* e, enquanto relação substancial, mais precisamente, a vitalidade na sua totalidade, a saber, enquanto efetividade do *gênero* e do seu processo (ver *E [1817]*, §§ 167 ss., 288 ss. [*E*, §§ 220 ss., 366 ss.]).[340] Mas, na autoconsciência, *em segundo lugar*, a *unidade* dos sexos naturais, que é somente *interior* ou sendo *em si* e, por isso mesmo, em

---

[340] Os Apontamentos de Griesheim trazem uma espécie de derivação conceitual da diferença sexual, na perspectiva da dialética descendente, a partir do caráter ético-espiritual da união conjugal: sendo esta uma união posta por duas autoconsciências diferentes, a fim de que possa haver uma união igualmente na esfera da naturalidade do ser vivo, ela pressupõe uma diversidade natural de indivíduos enquanto seres vivos, que só podem igualmente constituir uma união natural se forem de sexos diversos, pois a diversidade na esfera da universalidade só pode existir para quem pode se diferenciar do seu gênero e dizer "eu". "Os que entram na relação conjugal são por natureza diversos; surge [então] a pergunta, por que é assim, por que o casamento é essencialmente uma relação de dois sexos diversos. É porque essa união no elemento-vivo, assim como no elemento-espiritual, é posta, que ela não é somente em si e não deve permanecer em si. A união só pode ser posta enquanto os que se unem são diversos, eles têm de ser diversos porque ela não é uma união morta. Mas, além disso, ela tem de ser, em segundo lugar, uma diversidade no elemento-natural. Somente o espírito, na consciência, pode dizer eu para si mesmo, pode produzir, enquanto consciência, essa diversidade essencial do outro. O animal só se distingue de coisas naturais, mas, para distinguir-se do que é seu gênero, para isso seria preciso que pudesse pensar-se, pois seria uma diferença não em face da natureza inorgânica, mas no terreno da universalidade, do gênero; essa diferença em face de outro da sua espécie seria uma diferença universal, que só é possível para quem pode se pôr como eu. Porque, segundo o conceito, os que devem se pôr em união têm de ser diversos, e isso não é possível na [esfera da] universalidade, assim, isso tem de ocorrer no elemento-imediato, no elemento-natural, o ser-vivo tem de encontrar-se inconscientemente como diferenciado. [...] Nessa determinação [da esfera da individualidade natural] a diferença só pode ocorrer graças ao elemento-natural, [pois] no elemento do universal o diferenciar seria o pôr-se da autoconsciência enquanto eu. Dessa maneira, a unidade natural pressupõe a diferença natural dos sexos" (*VRph 1824-25*, pp. 427-8).

sua existência somente exterior, é transformada numa unidade *espiritual*, em amor autoconsciente.

Adendo (G). O casamento é essencialmente uma relação ética. Anteriormente, sobretudo na maioria das teorias de direito natural, ele só foi examinado segundo o aspecto físico, naquilo que ele é por natureza. Considerou-se assim o casamento somente como uma relação sexual e todo caminho para as suas demais determinações ficou fechado. Mas é igualmente grosseiro conceber o casamento meramente como um contrato civil, uma representação que ainda ocorre em Kant, na qual o arbítrio recíproco estabelece, então, um contrato sobre os indivíduos, e o casamento é degradado à forma de um contrato de uso recíproco. A terceira representação, a ser igualmente rejeitada, é aquela que põe o casamento somente no amor, pois o amor, que é sentimento, está exposto à contingência sob todos os aspectos, uma figura que o elemento-ético não pode ter. Por isso, há que se determinar o casamento mais precisamente como o amor ético conforme o direito, eliminando, em virtude disso, o que nele é passageiro, caprichoso e meramente subjetivo.

§ 162

Como ponto de partida subjetivo do casamento pode aparecer mais a *inclinação particular* das duas pessoas que entram nessa relação ou a *prevenção* e o arranjo dos pais etc.; mas o ponto de partida objetivo é o livre assentimento das pessoas, a saber, o assentimento a *constituir uma pessoa*, a renunciar à sua personalidade natural e singular nessa unidade, a qual é, a esse respeito, uma autorrestrição, mas que, justamente enquanto elas adquirem a sua autoconsciência nessa unidade, é a sua libertação.

A destinação objetiva, portanto, o dever ético, é entrar no estado matrimonial. O modo como se dispõe o ponto de partida exterior é por sua natureza contingente e depende especialmente do cultivo da reflexão. Um dos extremos é, aqui, aquele em que o arranjo dos pais bem-intencionados constitui o início, e a inclinação nas pessoas destinadas à união do amor mútuo surge pelo fato de se conhecerem como destinadas a essa união — o outro extremo é aquele em que a inclinação aparece primeiro nas pessoas enquanto *estas* pessoas infinitamente particularizadas. — Aquele extremo, ou, em geral, o caminho em que a resolução a favor do casamento constitui o início e tem a inclinação por consequência, de sorte que no enlace matrimonial efetivo ambos os as-

pectos estejam agora reunidos, pode ser visto como o caminho mais ético. — No outro extremo, é o caráter próprio *infinitamente particular* que faz valer as suas pretensões e se vincula com o princípio subjetivo do mundo moderno (ver acima § 124 A). — Mas nos dramas modernos e em outras apresentações artísticas em que o amor sexual constitui o interesse fundamental, o elemento de penetrante frieza que aí se encontra é levado ao ardor da paixão, representada pela total *contingência* ligada a ela, a saber, pelo fato de que todo o interesse é representado como repousando somente nessas pessoas, o que bem pode ser de infinita importância para elas, mas não o é *em si*.

Adendo (H). Entre os povos em que o sexo feminino goza de menor respeito, os pais dispõem sobre o casamento segundo o seu arbítrio, sem consultar os indivíduos concernidos, e esses convêm, já que a particularidade do sentimento não tem ainda nenhuma pretensão. À moça, só importa ter um homem, e a este, em geral, só ter uma mulher. Em outras situações, considerações de fortuna, de relacionamentos proveitosos, fins políticos podem ser o determinante. Aí podem ocorrer grandes crueldades ao se fazer do casamento um meio para outros fins. Nos Tempos Modernos, em contrapartida, o ponto de partida subjetivo, o *estar enamorado*, é a única coisa importante. Imagina-se, aqui, que cada um tenha de esperar até que tenha soado a sua hora e que só se possa doar o seu amor a um indivíduo determinado.

§ 163

O *elemento*-ético do casamento consiste na consciência dessa unidade enquanto fim substancial e, com isso, no amor, na confiança e na comunidade de toda a existência individual. Nessa disposição de ânimo e nessa efetividade o impulso natural é rebaixado à modalidade de um momento natural, que, precisamente na sua satisfação, está destinado a extinguir-se, [ao passo que] o laço espiritual se salienta em *seu direito* como o que é substancial, *em si* indissolúvel, portanto, como o que está elevado acima da contingência das paixões e do capricho particular e transitório.[341]

---

[341] "Onde o divórcio é muito fácil — como na época de Cícero —, [ele é um] elemento de dissolução do Estado — quando o divórcio é absolutamente proibido, [no caso do] casamento católico — não se dá nenhuma satisfação à *disposição de ânimo*, à reflexão" (*NM*, p. 751; *TWA*, v. 7, p. 321).

Já se assinalou acima (§ 75) que o casamento na sua base essencial não é uma relação contratual, pois ele consiste justamente em sair do ponto de vista contratual da personalidade subsistente por si em sua singularidade, *a fim de suprimi-lo*. A identificação das personalidades, pela qual a família é *uma pessoa* e seus membros acidentes (mas a substância é essencialmente a relação a ela mesma dos acidentes — ver *E [1817]*, § 98 [*E*, § 150]), é o espírito ético. Este — despojado da exterioridade multiforme que ele tem no seu ser-aí, a saber, nesses indivíduos e nos interesses do âmbito fenomênico determinados no tempo e de vários modos —, enquanto ressaltado para si como uma figura da representação, foi venerado como os *penates* etc., e constitui, em geral, aquilo em que reside o caráter *religioso* do casamento e da família, a *piedade*. É uma abstração a mais separar o divino, o substancial do seu ser-aí e, assim, fixar também o sentimento e a consciência da unidade espiritual como o que, erroneamente, assim se chama de *amor platônico*; essa separação se conecta com a visão monacal, que determina o momento da vitalidade natural como o pura e simplesmente *negativo* e precisamente por essa separação lhe dá uma importância infinita por si.

Adendo (H, G). O casamento distingue-se do *concubinato* pelo fato que a este último importa, principalmente, a satisfação do impulso natural, enquanto que no casamento este é refreado. Por essa razão, no casamento fala-se sem ruborizar dos eventos naturais, que nas relações extramatrimoniais produziriam um sentimento de vergonha. Mas por isso também há que se respeitar o casamento como indissolúvel *em si*, pois o fim do casamento é o fim ético, que é tão elevado, que tudo o mais aparece em face dele desprovido de força e submetido a ele. O casamento não deve ser perturbado pela paixão, pois esta lhe está subordinada. Mas ele é somente indissolúvel *em si*, pois como diz Cristo: somente por causa da dureza do seu coração foi-lhes concedida a separação.[342] Porque o casamento contém o momento do sentimento, ele não é absoluto, mas oscila, e ele tem dentro de si a possibilidade da dissolução. Mas as legislações têm que dificultar ao máximo essa possibilidade e manter o direito da eticidade contra o capricho.

---

[342] Cf. Mateus, 19, 8; Marcos, 10, 5.

§ 164

Assim como a estipulação do contrato já contém por si a verdadeira transferência da propriedade (§ 79), assim também a declaração solene do assentimento ao laço ético do casamento, bem como o reconhecimento e a confirmação correspondentes desse laço pela família e pela comunidade (o fato de que a *Igreja* intervenha nesse aspecto é uma determinação ulterior, a respeito da qual não cabe estender-se aqui), constituem a *conclusão* formal e a *efetividade* do casamento,[343] de sorte que este vínculo só é constituído como um vínculo ético pelo *desenrolar* dessa cerimônia enquanto consumação do *elemento-substancial* pelo *signo*, pela linguagem enquanto o ser-aí mais espiritual do que é espiritual (§ 78). Com isso, o momento sensível próprio à vida natural é posto na sua relação ética como uma consequência e uma acidentalidade que pertencem ao ser-aí natural do vínculo ético, que também pode se esgotar e completar[344] unicamente no amor recíproco e na ajuda mútua.[345]

Se perguntarmos por aquilo que teria de ser considerado como o *fim principal* do casamento para poder daí extrair as determinações le-

---

[343] Nas Notas Manuscritas a este parágrafo, Hegel assinala sucintamente a função diferente que a estipulação desempenha no contrato jurídico simples e no casamento: "no caso do contrato simples não faz diferença se é a estipulação ou a entrega imediata [que constitui a conclusão do contrato]. Aqui, o caráter espiritual do casamento é expresso pela estipulação" (*NM*, p. 743; *TWA*, v. 7, p. 317).

[344] Desdobra-se, aqui, o potencial semântico do verbo *erschöpfen* nos dois sentidos aqui mobilizados, o de "esgotar-se" e de "completar-se".

[345] A primazia da fundamentação ético-espiritual da união conjugal no "amor recíproco" sobre a "unidade apenas exterior dos sexos naturais" (§ 161) torna o casamento já uma primeira figura da família, "seu conceito imediato" (§ 160), de sorte que, mesmo tendo ele a sua objetivação plena e sua consumação nos filhos e na sua educação (§§ 173-4), "ele pode se esgotar e completar no amor recíproco e na ajuda mútua" (§ 164). Essa é, de resto, uma formulação próxima à do Código Civil Prussiano de 1794, no segundo parágrafo da legislação sobre o casamento: "Os casamentos podem ser realizados também unicamente (*allein*) para o apoio mútuo". Interpreta-se o advérbio *allein* no sentido de "unicamente", e não de "apenas", o que daria ao enunciado o sentido oposto, como em outras traduções: "a união ética [...] também apenas pode ser completada no amor e na ajuda recíprocos". Assim, o enunciado de Hegel não exclui em princípio a pergunta a respeito de se a família, no sentido hegeliano, não poderia alcançar a sua completude na "família conjugal", independentemente dos filhos (ver, a propósito, Jermann, C., "Die Familie. Die bürgerliche Gesellschaft", in: Jermann, *op. cit.*, pp. 147-8, nota 3).

gais ou emitir um juízo sobre elas, então, por esse fim principal entende-se qual dos aspectos singulares da efetividade do casamento teria de ser tomado antes dos outros como essencial. Mas nenhum deles por si só constitui o âmbito integral do seu conteúdo sendo em si e por si, e um ou outro aspecto da sua existência pode faltar, sem dano para a sua essência. — Se o *ato de concluir o casamento* enquanto tal, a solenidade pela qual a essência desse vínculo é expressa e *certificada* como um elemento-ético que se eleva acima da contingência do sentimento e da *inclinação particular*, é tomado por uma *formalidade exterior* e por um assim chamado mero *preceito civil*, então nada resta a este ato senão, eventualmente, ter por fim a edificação e a atestação da relação civil ou, mesmo, ser o mero arbítrio positivo de um preceito civil ou eclesiástico. Esse preceito, na medida em que, por sua causa, o ânimo coloca um valor nessa conclusão formal e considera o preceito como a condição prévia da perfeita entrega recíproca, é não só indiferente à natureza do casamento, mas, também, desfaz a união[346] da disposição de ânimo do amor e vai de encontro, como algo estranho, à intimidade dessa união. Tal opinião, ao ter a pretensão de dar o mais elevado conceito da liberdade, da intimidade e da perfeição do amor, nega, pelo contrário, o elemento-ético do amor, o refreamento mais alto do mero impulso natural e a sua postergação, que já estão contidos de um modo natural no *pudor* e que são erguidos pela consciência espiritual mais determinada à *castidade* e à *disciplina*. Mais precisamente, por essa maneira de ver, recusa-se a determinação ética, que consiste em que a consciência se recolhe da sua naturalidade e subjetividade ao pensamento do que é substancial e, ao invés de se reservar sempre mais uma vez o que há de contingente e de arbítrio na inclinação sensível, subtrai o vínculo ético a esse arbítrio e, comprometendo-se com os *penates*, entrega esse vínculo ao elemento-substancial e rebaixa o momento sensível a um momento apenas *condicionado* pelo que há de verdadeiro e ético na relação, e pelo reconhecimento desse vínculo enquanto ético. — São o atrevimento e o entendimento que o sustenta que não conseguem captar a natureza especulativa da relação substancial, natureza à qual, porém, corres-

---

[346] As edições de Lasson e Hofmeister leem *verunreinige* ("macula, mancha"), no que várias traduções as seguem, ao invés de *veruneinige* ("desfaz a união, desune"), que consta na edição das *GW* e na *TWA*, que retomam o texto da edição original e das edições de Gans.

pondem o ânimo ético incorrupto assim como as legislações dos povos cristãos.

Adendo (G). Friedrich v. Schlegel, em *Lucinda*, e um seu seguidor,[347] em cartas anônimas (Lübeck e Leipzig, 1800), sustentaram que a cerimônia da conclusão do casamento seria supérflua e uma formalidade que poderia ser deixada de lado, porque o amor é o substancial e até perderia valor por esta solenidade. A entrega sensível é aí representada como exigida para a prova da liberdade e da intimidade do amor, uma argumentação que não é alheia aos sedutores. A propósito da relação entre homem e mulher é de se assinalar que a moça, na entrega sensível, abandona a sua honra, o que não é o caso do homem, que tem ainda outro campo da sua atividade ética que a família. A destinação da moça consiste essencialmente só na relação matrimonial; a exigência é, portanto, a de que o amor receba a figura do casamento e que os diversos momentos que existem no amor obtenham a verdadeira relação racional que têm entre si.

§ 165

A determinidade *natural* de ambos os sexos obtém graças à sua racionalidade significação *intelectual* e ética. Essa significação é determinada pela diferença na qual a própria substancialidade ética, enquanto conceito, se divide nela mesma, a fim de conquistar, a partir dessa diferença, a sua vitalidade enquanto unidade concreta.[348]

---

[347] *Nachtreter*, "seguidor", é aqui uma designação pejorativa para Friedrich Schleiermacher, que na mencionada data publicou as *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels "Lucinde"* [Cartas confidenciais sobre *Lucinde* de Friedrich Schlegel], a quem Hegel se refere ocasionalmente nas *Lições* como "Herr Schläuermacher", "fazedor de espertezas", substituindo no seu nome próprio *Schleier*, "véu", por *Schläue*, "esperteza" (cf. Klenner, H., ed., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlim, Akademie Verlag, 1981, nota 4 ao § 164, pp. 467-8).

[348] Este parágrafo e o seguinte explicitam o ponto de vista da dialética descendente, segundo o qual a diferença sexual e a dimensão natural do casamento obtêm a sua significação ética graças à autodivisão (*Selbstdiremption*) da substância ética enquanto ideia, que se diferencia na sua componente natural e na sua componente racional, a fim de "conquistar a partir dessa diferença" a sua unidade concreta enquanto espírito vivo.

§ 166

Por isso, *um* sexo é o elemento-espiritual enquanto se cindindo na autonomia pessoal sendo *para si* e no saber e querer da *livre universalidade*, na autoconsciência do pensamento conceitualizante e no querer do fim último objetivo — o *outro* é o elemento-espiritual que se mantém na união enquanto saber e querer do substancial na forma da *singularidade* concreta e do *sentimento*; aquele, na relação voltada para fora, é o potente e atuante, este, o passivo e subjetivo. Por essa razão, o homem tem a sua vida substancial efetiva no Estado, na ciência e semelhantes e, afora isso, no trabalho e na luta com o mundo externo e consigo mesmo, de sorte que só a partir da cisão ele conquista a união consigo que é autônoma; ele tem a intuição serena dessa união e a eticidade subjetiva do sentimento na família, na qual a *mulher* tem a sua destinação substancial e, nessa *piedade*, a sua disposição de ânimo ética.[349]

---

[349] Essa caracterização dos papéis sociais, políticos e intelectuais dos dois sexos é histórica e culturalmente condicionada pela época, pois Hegel é o primeiro a reconhecer que "todo indivíduo é filho do seu tempo" e que "é insensato julgar que o indivíduo saltaria por cima do seu tempo" (Prefácio, *GW*, v. 14, 1, p. 15; *TWA*, v. 7, p. 26). Mas Hegel estabelece aí uma correlação da "significação intelectual e ética" que a diferença sexual adquire em sua racionalidade (§ 165) com uma diferenciação especulativa do espírito em dois momentos, que pode ir além dessa caracterização datada dos papéis sexuais. Um dos momentos dessa diferença da "própria substancialidade ética" (*ibid.*) é o da "unidade substancial", referido à mulher, que "sabe e quer o substancial na forma da singularidade concreta e do sentimento"; o outro, referido ao homem, é o da "cisão na autonomia pessoal para si e no saber e querer da livre universalidade". Ora, se, por um lado, Hegel deriva daí as referidas oposições tradicionais de gênero, por outro, a fundamentação especulativa e sistemática da diferença sexual em sua racionalidade a partir dos momentos do espírito pode relativizar e subverter a caracterização tradicional dos papéis masculinos e femininos, juntamente com a sua base normativa. Com efeito, como momentos constitutivos do espírito, tanto a unidade substancial quanto a sua cisão são igualmente constitutivos do homem e da mulher enquanto indivíduos ético-espirituais, para além dos papéis histórico-culturais que a diferença sexual assume em cada época. Por isso, conclui Jermann, "para o homem e a mulher enquanto seres espirituais a sua respectiva unilateralidade (antes de tudo, aquela condicionada histórico-socialmente) não pode ser normativa, porém normativa é sua suspensão" (Jermann, *op. cit.*, pp. 152-3). Essa perspectiva pode ser reforçada com a consideração da igualdade de direitos e deveres entre homem e mulher (§ 167), com a fundação ético-espiritual da monogamia na

Por isso, a piedade, numa das suas mais sublimes apresentações, na *Antígona* de Sófocles, é enunciada prioritariamente como a lei da mulher e apresentada enquanto lei da substancialidade subjetiva do sentimento, da interioridade que não atingiu ainda a sua efetivação perfeita, enquanto lei dos antigos deuses, do reino subterrâneo, enquanto lei eterna que ninguém sabe de onde surgiu, em oposição à lei manifesta, à lei do Estado — uma oposição que é a suprema oposição ética e, por isso, a suprema oposição trágica, individualizada nessa peça na oposição entre feminilidade e virilidade; cf. *FE*, pp. 383 ss., 417 ss.[350]

Adendo (H, G). As mulheres podem, certamente, ser cultivadas, mas não são feitas para as ciências mais elevadas e para certas produções da arte que exigem um universal. As mulheres podem ter ideias inventivas, gosto, gracilidade, mas não têm o ideal. A diferença entre o homem e a mulher é a que há entre o animal e a planta: o animal corresponde mais ao caráter do homem, a planta, mais ao da mulher, pois ela é mais um tranquilo desdobrar que mantém a união mais indeterminada do sentimento como seu princípio. Se mulheres estão à testa do governo, o Estado está em perigo, pois elas não agem segundo as exigências da universalidade, mas segundo a inclinação e a opinião contingentes. A formação das mulheres ocorre não se sabe como, quase graças à atmosfera da representação, mais graças à vida do que pela aquisição de conhecimentos, ao passo que o homem alcança a sua posição somente pela conquista do pensamento e por muitos esforços técnicos.

§ 167

O casamento é essencialmente *monogamia*,[351] porque é a personalidade, a *singularidade* imediata excludente quem se coloca nessa relação e a ela

---

"entrega mútua *indivisa*" (*ibid.*) dos cônjuges, com a crítica hegeliana à poligamia, à família patriarcal, ao culto idealizado da mulher na lírica cavalheiresca, à libertinagem na "galantaria" vigente nos Estados absolutistas (*NM*, p. 749; *TWA*, v. 7, p. 321) e, inclusive, com a crítica não só da procriação consanguínea, mas também do incesto (§ 168).

[350] *PhdG*, pp. 241 ss., 257 ss.; *TWA*, v. 3, pp. 328 ss., 351 ss.; *FE*, §§ 446 ss., 474 ss.

[351] As Notas Manuscritas de Hegel e os Apontamentos de Hotho e Griesheim situam a monogamia — na qual "o homem não deve valer mais do que a mulher" e na qual existe "igualdade, mesmidade dos direitos e deveres" — entre os extremos da poligamia oriental e do culto idealizado da mulher na poesia cavalheiresca da Idade Média.

se entrega, relação cuja verdade e *intimidade* (*a forma subjetiva da substancialidade*) provêm, assim, somente da entrega mútua *indivisa* dessa personalidade;[352] esta só chega ao seu direito de ser consciente de si mesma no *outro* na medida em que o outro está nessa identidade enquanto pessoa, isto é, enquanto singularidade atômica.

> O casamento, e essencialmente a monogamia, é um dos princípios absolutos sobre os quais repousa a eticidade de um ser-em-comum; daí que a instituição do casamento seja apresentada como um dos momentos da fundação divina ou heroica dos Estados.[353]

§ 168

Além disso, porque é da *livre entrega* dessa personalidade infinitamente própria de cada um dos sexos que o casamento provém, ele tem de ser

---

Naquela, as mulheres permanecem "escravas", "têm de fazer a corte ao homem", não existindo "a confiança de que a mulher vale para si" e de que o homem deve "*respeitar* e pôr a mulher como *igual a si*" (*NM*, p. 749; *TWA*, v. 7, pp. 320-1); nessa, em contrapartida, o "homem permanece ainda um particular em face da mulher" que, "se entregando inteiramente, não recebe de volta o todo do homem", ao passo que "no casamento o homem é um singular que entrega a sua singularidade toda" (*VRph 1822-23*, p. 535). "Na cavalaria, [há] elevação infinita da mulher", o homem "tem na mulher a sua religião" e "cria para si, por causa dela, [uma] aventura infinita, [um] heroísmo", tornando-se "objetivo somente enquanto individualidade particular", "[um] servidor de sua individualidade particular" (*NM*, p. 749; *TWA*, v. 7, p. 321).

[352] Hegel apresenta aqui uma fundamentação moderna da monogamia: a unidade ético-espiritual do casamento, fundada no amor mútuo, parte da "singularidade imediata excludente", que, enquanto sujeito de direitos e deveres iguais, "se entrega" livremente a uma relação cuja "verdade" reside na "entrega mútua *indivisa*", e cujo pressuposto é a relação de reconhecimento.

[353] A instituição do casamento está não só historicamente "na fundação divina e heróica dos Estados" (§ 167 A), mas na fundamentação conceitual do Estado moderno, na medida em que as instituições racionais do Estado racional têm a sua primeira raiz ética na coesão da relação familiar (§ 255), visto que "a relação primeira e necessária de um indivíduo a um outro é a relação de família" (*Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse*, *TWA*, v. 4, p. 264); a contrapartida é que só o Estado moderno fornece a plena garantia jurídica para que a família se consolide como espaço de intimidade ética e de confiança mútua necessário para a socialização primeira do indivíduo (cf. Jermann, *op. cit.*, pp. 151-2, a quem devo a indicação do texto acima citado da *Propedêutica* de Nuremberg).

concluído não dentro do círculo já *naturalmente-idêntico*, que se conhece e é familiar em todos os pormenores, no qual os indivíduos não têm uns em face dos outros uma personalidade que lhes é própria, mas a partir de famílias separadas e de personalidade originariamente diversa. Por isso, o casamento entre *consanguíneos* repugna ao conceito, para o qual o casamento é uma ação ética da liberdade, não um vínculo da naturalidade imediata e de seus impulsos, repugnando por conseguinte também ao verdadeiro sentimento natural.

> Quando se considera o próprio casamento como fundado não no *direito natural*, mas, meramente no impulso sexual natural e como um contrato arbitrário, quando igualmente se invocaram a favor da monogamia razões externas, até mesmo oriundas da relação física entre o número de homens e mulheres, assim como quando se invocou a favor da proibição de casamento entre consanguíneos somente sentimentos obscuros, é que no fundamento dessas opiniões residia a representação habitual de um estado de natureza e de um naturalismo do direito, bem como a deficiência no conceito de racionalidade e liberdade.[354]

Adendo (H). O casamento entre consanguíneos já de início se opõe ao pudor, mas este recuar de arrepio diante dele está justificado pelo conceito da Coisa. Pois o que já está unido não pode ser primeiro unido pelo casamento. É sabido do ponto de vista meramente natural que o acasalamento no interior de uma família de animais gera frutos mais débeis, pois o que deve se unir tem de ser algo anteriormente separado; a força da geração, bem como a do espírito, é tanto maior quanto maior também forem as oposições a partir das quais ela se restabelece. A confiança mútua, a familiaridade, o hábito do fazer comum ainda não devem existir antes do casamento: eles devem ser encontrados primeiramente no casamento, e este encontrar tem um valor tanto mais alto quanto mais rico for e mais partes ele tiver.

---

[354] Como assinala Kervégan em nota à sua tradução, Hegel se reivindica aqui como representante de um direito natural "bem compreendido", que é contra o naturalismo de teorias empiristas do direito natural, mas também contra a teoria formalista do direito racional kantiano, fundadas numa concepção deficiente de razão e liberdade, denunciando suas consequências "marcadas pelo selo do juridicismo (o casamento como puro ato contratual: Kant), de um hedonismo sumário (primado da pulsão sexual) e de um sociologismo (a monogamia como técnica de gestão da escassez de mulheres)" (*Kervégan*, p. 335, nota 2).

§ 169

A família, enquanto pessoa, tem a sua realidade exterior numa *propriedade*, na qual ela tem o ser-aí da sua personalidade substancial somente na forma de um *patrimônio*.

B. O PATRIMÔNIO DA FAMÍLIA

§ 170

A família tem não só propriedade, senão que surge para ela, enquanto pessoa *universal* e *que perdura*, a necessidade e a determinação de uma posse *permanente* e *segura* de um *patrimônio*. O que na propriedade abstrata é o momento arbitrário da carência particular do *mero indivíduo-singular* e o egoísmo do desejo transforma-se aqui em cuidado por *algo comum* e em ganho para ele, em algo ético.

Nas sagas a respeito da fundação dos Estados ou, pelo menos, de uma vida social civilizada, a introdução da propriedade estável e do casamento aparecem ligadas. De resto, em que consiste esse patrimônio e qual seja o verdadeiro modo da sua consolidação, isso se estabelece na esfera da sociedade civil.

§ 171

Cabe ao homem, enquanto chefe de família, representá-la enquanto pessoa jurídica perante outras. Além disso, compete a ele, precipuamente, o ganho fora, o cuidado pelas carências, assim como a disposição e a administração do patrimônio da família. Este é propriedade comum, de sorte que nenhum membro da família tem uma propriedade particular, mas cada um tem o seu direito ao que é comum.[355] Este direito e aquela disposição que

[355] "A determinação principal [é aqui] o *domínio-em-comum* (*Gemeinsamkeit*) — este é aqui racional e essencial, o que ele não é entre indivíduos autônomos" (*NM*, p. 755; *TWA*, v. 7, p. 324).

cabe ao cabeça da família podem, entretanto, vir a colidir, visto que o elemento ainda imediato da disposição de ânimo ética na família (§ 158) está aberto à particularização e à contingência.

§ 172

Por um casamento se constitui uma *nova família*, que é para si algo *autônomo* em face das *linhagens* ou casas das quais provém; o vínculo com estas tem por base a consanguinidade natural, a nova família, porém, o amor ético. Por isso, a propriedade de um indivíduo está também em conexão essencial com a sua relação matrimonial e apenas em conexão mais distante com a sua linhagem ou casa.

> Os *pactos matrimoniais*, quando neles consta uma restrição para a comunidade de bens dos cônjuges, a implantação de uma assistência jurídica permanente para a mulher e semelhantes, têm, nessa medida, o sentido de estarem dirigidos para o caso de uma separação do casamento por morte natural, por divórcio e semelhantes, e de serem tentativas pelas quais em tal caso se assegura aos diferentes membros a manutenção da sua cota-parte naquilo que é comum.

Adendo (H). Em muitas legislações se retém o âmbito mais largo da família, e este é considerado como o laço essencial, enquanto que o outro laço, o de cada família especial, aparece em face daquele como mais débil. Assim, no Direito Romano mais antigo, a mulher, no casamento laxo,[356] está em relação mais próxima aos seus parentes do que aos seus filhos e ao seu marido e, nos tempos do direito feudal, a manutenção do *splendor familiae* tornava necessário que só os membros masculinos fossem contados nela e que o todo da família valesse como o principal, ao passo que a família recém-fundada desaparecia em face dela. Apesar disso, cada nova família é o mais essencial em face da conexão mais ampla da consanguinidade, e cônjuges e crianças formam o núcleo propriamente dito em oposição àquilo que, em

---

[356] "Na época da Lei das XII Tábuas existia no Direito Romano, ao lado do assim chamado casamento estrito (*manus*) do *jus civile*, no qual a mulher se colocava sob a dominação familiar (*manus*) do homem, o assim chamado casamento livre (*sine manus*) do *jus gentium*, no qual a mulher conservava as suas relações patrimoniais, isto é, permanecia sob a autoridade do seu pai ou sob a tutela dos seus parentes" (Klenner, *op. cit.*, nota 1 ao § 172, p. 469).

certo sentido, também se chama família. Por isso, a relação patrimonial do indivíduo precisa ter uma conexão mais essencial com o casamento do que com a consanguinidade mais larga.

C. A EDUCAÇÃO DOS FILHOS E A DISSOLUÇÃO DA FAMÍLIA

§ 173

A *unidade* do casamento, que, enquanto substancial, é somente *intimidade do sentimento* e *disposição de ânimo*, mas que, enquanto existente, está dividida nos dois sujeitos, torna-se nos filhos, enquanto *unidade mesma, uma existência sendo para si* e *ob-jeto*, que eles amam como seu próprio amor, como seu ser-aí substancial. — Segundo o lado natural, a pressuposição de pessoas *imediatamente* existentes — enquanto pais — torna-se aqui *resultado*, um processo que se perde no progresso ao infinito das gerações que se engendram e se pressupõem — o modo como na naturalidade finita o espírito simples dos penates apresenta a sua existência.[357]

Adendo (H). Entre homem e mulher a relação de amor não é ainda objetiva, pois se o sentimento é também unidade substancial, esta não tem ainda nenhuma objetividade. Tal objetividade, os pais alcançam somente nos filhos, nos quais eles têm o todo da união diante de si. A mãe ama nos filhos o marido, este, neles, a esposa; um e outro têm neles diante de si o seu amor mútuo. Enquanto no patrimônio a unidade está somente numa coisa exte-

---

[357] Os Apontamentos de Griesheim explicitam o conceito de "intimidade" (*Innigkeit*), no início do parágrafo, com o atributo "intimidade do sentimento" (*Innigkeit der Emplindung*), que é incorporado à tradução (*VRph 1824-25*, p. 455). "O espírito simples dos penates apresenta-se na naturalidade simples como gênero, mas de tal modo que a criança tem uma existência que não é adequada ao gênero, ela é existência exterior, é indivíduo e, por isso, não adequada ao universal, ao gênero. Esta existência não adequada é, por isso, igualmente passageira, [e] porque não é adequada ao gênero ela é só natural e, assim, o universal na natureza só pode se apresentar enquanto progressão ao infinito. É como no número, uma vez que ele não tem limite imanente, é só a tentativa de superar a inadequação, uma tentativa infindável, [pois] o universal permanece a potência, o singular se suprime, mas não se torna a existência afirmativa da universalidade, ele sempre permanece a apresentação do gênero só de maneira negativa" (*id.*, p. 456).

rior, nos filhos ela está em algo espiritual, no qual os pais são amados e que eles amam.

§ 174

Os filhos têm o direito de serem *sustentados* e *educados* com os recursos do patrimônio comum da família. O direito dos pais aos *serviços* dos filhos enquanto serviços funda-se no elemento comum do cuidado da família em geral e restringe-se a ele. Do mesmo modo, o direito dos pais sobre o *arbítrio* dos filhos determina-se pelo fim de mantê-los e de educá-los na disciplina.[358] O fim das punições não é a justiça enquanto tal, senão que é de natureza subjetiva, moral, é a dissuasão da liberdade que está ainda enredada na natureza e a elevação do universal em sua consciência e na sua vontade.

Adendo (H). O que o homem deve ser, ele não o tem por instinto, porém tem que, primeiro, adquiri-lo para si. Sobre isso se funda o direito da criança a ser educada. Da mesma maneira se passa com os povos sob governos patriarcais: aí os homens são alimentados com provisões de armazéns e não são considerados como autônomos e maiores. Por isso, só é permitido exigir dos filhos serviços que têm por fim a educação e se referem a ela: esses serviços não podem ter a pretensão de ser algo por si, pois a relação mais contrária à eticidade é a da escravidão dos filhos. Um momento principal da educação é a disciplina, cujo sentido é o de quebrar a vontade própria caprichosa da criança, para que o meramente sensível e natural seja extirpado. Aqui não há como imaginar que se venha a termo meramente com benevolência, pois precisamente a vontade imediata age segundo fantasias e anseios, não segundo razões e representações. Quando se apresenta razões às crianças, deixa-se a elas a decisão de levar ou não em conta essas razões, e se co-

---

[358] "O homem que não é educado é mal-educado, teimoso, que se apega aos seus interesses particulares só porque são seus, que busca e toma o que quer segundo o conteúdo que é seu e não se determina segundo o conteúdo universal. O homem teimoso tem uma vontade inteiramente formal. A disciplina consiste em adquirir o hábito da renúncia à vontade própria caprichosa e a ter uma vontade que lhe seja digna, que tenha um conteúdo universal. Confunde-se frequentemente caráter e vontade própria caprichosa. O caráter é um modo particular de firmeza da vontade, e isso é o que caráter tem em comum com a vontade própria caprichosa, mas, no caráter, o modo particular da vontade tem de estar submetido a um conteúdo universal válido" (*VRph 1824-25*, p. 458).

loca tudo, por isso, à disposição do seu capricho. Do fato de que os pais constituem o universal e o essencial segue-se que as crianças precisam obedecer. Se o sentimento de subordinação que lhes desperta a aspiração a se tornarem grandes não é nelas alimentado, surge uma criatura atrevida e a petulância.

§ 175

As crianças são *em si* livres, e a vida é somente o ser-aí imediato dessa liberdade, por isso elas não pertencem nem aos outros nem aos pais enquanto Coisas. No que diz respeito à relação familiar, sua *educação* tem a destinação *positiva* de que a eticidade se torne nelas *sentimento* imediato, ainda desprovido de oposição, e que nessa relação, enquanto *fundamento* da vida ética, o ânimo tenha vivido a sua primeira vida em amor, confiança e obediência — mas depois, no que diz respeito à mesma relação, a educação tem a destinação *negativa* de elevar as crianças da sua imediatidade natural, na qual originariamente se encontram, à autonomia e à personalidade livre e, com isso, à capacidade de sair da unidade natural da família.

A situação de escravidão dos filhos romanos é uma das instituições que mais macula a sua legislação, e esta ofensa à eticidade na sua vida mais íntima e delicada é um dos momentos mais importantes para compreender o caráter histórico-mundial dos romanos e a sua orientação para o formalismo jurídico. — A necessidade de serem educadas existe nas crianças como o sentimento próprio de estarem interiormente insatisfeitas consigo tais como elas são — como o impulso a pertencer ao mundo adulto, que elas pressentem ser um mundo superior, como o desejo de se tornar grandes. A pedagogia lúdica[359] toma o propriamente infantil como algo que já vale em si, o oferece como tal às crianças e rebaixa para elas o que é sério, e ela mesma se rebaixa a uma forma infantil menosprezada pelas próprias crianças. Visto que ela se empenha, assim, em fazer com que essas se representem, antes, como completas no estado de incompletude em que se sentem, e em torná-las satisfeitas nesse estado, ela perturba e macula a verdadeira carência própria das

[359] A crítica de Hegel visa aos autores alemães do "filantropinismo", que privilegiam o jogo, o aprendizado lúdico e os conhecimentos práticos, em detrimento da apropriação teórica e mnemônica do saber, tais como J. B. Basedow, Ernst Christian Trapp (cf. *Anhang*, p. 1.156).

crianças por algo melhor e suscita nelas, em parte, o desinteresse pelas relações substanciais do mundo espiritual e o embotamento em face destas, em parte, o desprezo pelos homens, já que eles mesmos se apresentaram a elas de maneira infantil e desprezível como crianças e, enfim, suscita nelas a vaidade e a presunção que se deleita na sua própria excelência.

Adendo (H, G). Enquanto criança, o homem deve ter estado no círculo do amor e da confiança junto dos pais, e o racional tem de aparecer nela como a sua subjetividade mais própria. A educação materna é importante principalmente nos primeiros tempos, pois a eticidade tem de ser plantada na criança como sentimento. É de se notar que, no geral, os filhos amam os pais menos do que os pais, os filhos, pois estes vão ao encontro da autonomia e tornam-se mais fortes, têm, portanto, os pais atrás de si, ao passo que os pais possuem neles a concretude objetiva da sua ligação.

§ 176

Porque o casamento é apenas a ideia ética imediata e tem, com isso, a sua efetividade objetiva na intimidade da disposição de ânimo subjetiva e do sentimento, nisso reside, assim, a contingência primeira da sua existência. Assim como não pode haver uma coação a casar-se, tampouco, de resto, há um vínculo só de direito positivo que seja capaz de manter juntos os sujeitos quando surgem disposições de ânimo e ações adversas e hostis entre eles. É exigida, porém, uma terceira autoridade ética, que mantenha firme o direito do casamento, da substancialidade ética contra a mera opinião de tal disposição de ânimo e contra a contingência de um humor meramente temporário etc., que distinga esse do estranhamento total e comprove este último, para só nesse caso poder *dissolver o casamento*.

Adendo (H). Porque o casamento repousa somente sobre o sentimento subjetivo contingente, ele pode ser dissolvido. O Estado, em contrapartida, não está submetido à separação, pois ele repousa sobre a lei. O casamento *deve*, contudo, ser indissolúvel, mas aqui também se fica somente no *dever-ser*. Mas visto que é algo ético, não pode ser dissolvido por arbítrio, mas somente por uma autoridade ética, seja esta a Igreja ou o tribunal. Se ocorrer um estranhamento total, por exemplo, por adultério, então a autoridade religiosa também tem de permitir o divórcio.

§ 177

A dissolução ética da família reside em que os filhos, educados para a livre personalidade, sejam reconhecidos na *maioridade* enquanto pessoas de direito e enquanto capazes, em parte, de ter propriedade livre própria, em parte, de fundar suas próprias famílias — os filhos enquanto chefes de família e as filhas enquanto mulheres —, uma família na qual eles têm doravante sua destinação substancial, em face da qual a sua primeira família, enquanto ela é apenas fundamento primeiro e ponto de partida, passa ao segundo plano, e contra a qual o elemento abstrato da linhagem tem menos ainda algum direito.

§ 178

A dissolução natural da família pela morte dos pais, em particular do homem, tem por consequência, no que concerne ao patrimônio, a *sucessão*; esta é, segundo a sua essência, um imitir-se na posse própria do patrimônio *em si* comum — um imitir que, com os graus mais afastados de parentesco e no estado de dispersão da sociedade civil em via de autonomizar as pessoas e as famílias, torna-se tanto mais indeterminado quanto mais se perde a disposição de ânimo de unidade e cada casamento torna-se o abandonar das relações familiares anteriores e a fundação de uma nova família autônoma.

> A ideia fantasiosa de considerar como fundamento da sucessão a circunstância de que pela morte o patrimônio se tornaria um *bem sem dono* e, como tal, caberia àquele que primeiro dele se apossasse, mas que essa tomada de posse seria certamente efetuada *na maioria dos casos* pelos parentes, como aqueles que estão *habitualmente* na cercania mais próxima — ocorrência habitual que, por razões de ordem, seria então erigida em regra pelas leis positivas —, essa ideia fantasiosa não leva em consideração a natureza da relação familiar.[360]

---

[360] "Hegel refere-se aqui — como comprova a nota manuscrita 'Fichte, *primus occupans*' [*NM*, p. 765; *TWA*, v. 7, p. 331] e segundo o testemunho de Hotho e Griesheim — a Fichte, em cujo pensamento, porém, essa *ideia fantasiosa* [*Einfall*] não se encontra na amplitude afirmada, nem a ele pertence originariamente; trata-se, antes, de uma suposição de direto natural, a que Fichte se refere como pressuposto da sua argumentação.

§ 179

Dessa desintegração [da família] surge para o arbítrio dos indivíduos a liberdade, em parte, de empregar em geral o seu patrimônio mais segundo o capricho, as opiniões e os fins da singularidade, em parte, de considerar de algum modo um círculo de amigos, conhecidos etc. ao invés de uma família, e fazer nesse sentido uma declaração em um *testamento* com as consequências jurídicas da sucessão.

Na formação de um tal círculo, em que residiria a legitimação ética para uma tal disposição sobre o patrimônio, particularmente na medida em que a formação desse círculo já traz consigo a relação ao legar-por-testamento, entra tanta contingência, tanto arbítrio, tanta premeditação visando a fins egoístas, que o momento ético é algo muito vago, e o reconhecimento da competência para testar arbitrariamente torna-se muito facilmente motivo para a lesão das relações éticas e para intentos e dependências igualmente vis; da mesma maneira, após[361] a ocorrência da morte, em que minha propriedade de toda maneira cessa de ser minha, [essa liberdade de testar] dá também ocasião e legitimação ao arbítrio insensato e à perfídia para vincular os pretensos[362] benefícios e

---

Fichte discute o problema acerca de como se poderia ainda adquirir propriedade e quem a caucionaria quando tudo já está na posse de alguém" (*Anhang*, pp. 1.156-7). Em seguida, o texto de Fichte é citado.

[361] A proposição *auf* pode exprimir também uma sequência temporal, que pode ser ou não causal (*DW*, 100), de sorte que se interpreta a expressão *auf den Fall des Todes* nesse sentido temporal e causal, para tornar mais clara a consequência crítica de Hegel, segundo a qual a vontade do testador perdura depois da sua morte na forma de "condições de vaidade" e de "vexame despótico" (*herrisch*) impostas aos legatários.

[362] Hegel qualifica os benefícios e as doações resultantes da liberdade de testar como "pretensos", respectivamente "pretensas" (*sogennanten*), primeiro, porque ela conflita com o sentido e a finalidade do patrimônio familiar, que pertence à família toda enquanto uma "pessoa" e no qual a unidade da família se objetiva; segundo, porque ela rigorosamente "não reside na natureza da Coisa" (*VRph 1824-25*, p. 467), isto é, no sentido e na finalidade do patrimônio da família, mas "apenas na legislação positiva", que faz valer perante a sociedade civil a vontade do testador, que com a ocorrência da morte já cessou de ser proprietário e não poderia mais rigorosamente doar (*VRph 1822-23*, p. 55): "Um testamento vale, porque as leis o fazem valer, ele não é um ato da vontade livre enquanto tal. É mediante a natureza [a morte] que o indivíduo aliena o seu pa-

as pretensas doações a condições da vaidade e de um vexame despótico [da parte do testador].

§ 180

O princípio de que os membros da família tornam-se pessoas de direito autônomas (§ 177) deixa entrar no interior do círculo da família algo desse arbítrio e dessa diferenciação entre os herdeiros naturais, mas isso só pode ocorrer de modo extremamente restrito, a fim de não lesar a relação fundamental.

O mero arbítrio direto do falecido não pode ser transformado em princípio para o *direito de testar*, particularmente na medida em que esse arbítrio se contrapõe ao direito substancial da família, cujo amor e veneração para com o seu antigo membro é porém a única coisa que levaria especialmente a respeitar o seu arbítrio após a sua morte. Tal arbítrio não contém *de per si* nada que estaria acima do próprio direito da família e devesse ser respeitado; pelo contrário. Senão a validade de uma disposição de última vontade residiria unicamente no reconhecimento arbitrário dos outros. Tal validade só lhe poderia ser especialmente concedida na medida em que a relação de família em que essa disposição é absorvida se torna mais distante e mais ineficaz. Mas essa ineficácia da relação familiar, onde ela está efetivamente aí-presente, é algo de não ético, e a validade ampliada daquele arbítrio contra essa relação familiar contém dentro de si o enfraquecimento da sua eticidade. — Fazer, porém, desse arbítrio no interior da família o princípio capital da sucessão pertencia à dureza e ao caráter não ético das leis romanas, anteriormente assinalados,[363] segundo as quais o filho também podia ser vendido pelo pai e, quando era alforriado por outros, retornava ao pátrio poder e somente com a terceira alforria se tornava efetivamente livre da escravidão. De acordo com elas, o filho em geral não se tornava maior *de jure*, nem uma pessoa de direito, e só podia possuir como propriedade o espólio de guerra, o *peculium castrense*, e se por essa tríplice venda e soltura saía do pátrio poder, não herdava junta-

---

trimônio, não é a sua vontade, [pois] o ser-aí dessa vontade incide na vontade da sociedade, nas leis" (*VRph 1824-25*, p. 467).

[363] Ver § 175 A.

mente com aqueles que ainda tinham permanecido na servidão familiar, salvo intervenção testamentária. Da mesma maneira, a mulher (na medida em que ela não entrava no casamento como numa relação de escravidão, *in manum conveniret*, *in mancipio esset*, mas, sim, enquanto *matrona*) continuava a pertencer não tanto à família que por sua parte fundara mediante casamento e que doravante é efetivamente a *sua*, mas muito mais àquela da qual descendia, e por isso tanto era excluída da herança do patrimônio dos *efetivamente seus*, quanto estes não podiam herdar dela enquanto esposa e mãe. — O caráter não ético desses e de outros direitos foi eludido pelo sentimento da racionalidade que foi despertando ulteriormente por via da administração do direito, por exemplo, com o auxílio da expressão *bonorum possessio* (e que ela seja distinguida novamente da *possessio bonorum* pertence àqueles conhecimentos que constituem um jurista erudito), ao invés de *hereditas*, pela ficção de redenominar uma *filia* como *filius*. Isso já foi assinalado acima (§ 3 A) como a triste necessidade para o juiz de introduzir furtivamente, *de maneira astuciosa*, o racional contra as más leis, pelo menos contra algumas de suas consequências. A isso se vincula a terrível instabilidade das instituições mais importantes e um legislar tumultuoso contra a irrupção dos males que brotam dessa instabilidade. — As consequências não éticas que esse direito do arbítrio no fazer o testamento tinha entre os romanos são fartamente conhecidas graças à história, a Luciano e a outras descrições. Reside na natureza do próprio casamento, enquanto eticidade imediata, a mistura de relação substancial, contingência natural e arbítrio interno; se contra o direito do substancial se concede então a prioridade ao arbítrio, mediante a relação de escravidão dos filhos e outras determinações já indicadas, conexas aliás com essa relação, e de todo também pela facilidade do divórcio entre os romanos, a ponto de que Cícero — e quantas belas coisas não escreveu sobre o *Honestum* e o *Decorum* no seu *De Officiis* e por toda parte noutras passagens! — especulava em repudiar a sua esposa a fim de pagar as suas dívidas com o dote de uma nova mulher, então está aberto um caminho legal à corrupção dos costumes, ou melhor, as leis são a necessidade dessa corrupção.

A instituição do direito sucessório que exclui da herança, por meio de *substituições* e *fideicomissos familiares*, seja as filhas em prol dos filhos, seja os demais filhos em prol do mais velho, em vista da *preservação* e do *esplendor* da família, ou que introduz em geral uma desigualdade, em parte lesa o princípio da liberdade da propriedade (§ 62), em

parte repousa sobre um arbítrio, que em si e por si não tem nenhum direito a ser reconhecido — mais precisamente, repousa sobre o pensamento de querer manter intata *esta* linhagem ou *esta* casa, e não tanto *esta* família. Mas não *esta* casa ou *esta* linhagem, porém a *família enquanto tal* é a ideia que tem tal direito, e pela liberdade do patrimônio e pela igualdade do direito sucessório são preservadas tanto a configuração ética quanto as *famílias*, muito mais do que pelo contrário.[364] — Em instituições tais como as romanas o direito do casamento é em princípio desconhecido, pelo fato de que o casamento é a fundação completa de uma família efetiva própria e, em face dela, o que se chama família em geral, *stirps*, *gens*, é somente um abstrato, que com as gerações se torna sempre mais distante e inefetivo (§ 177). O amor, o momento ético do casamento, é, enquanto amor, um sentimento para com indivíduos presentes, efetivos, não para com um abstrato. — Que a abstração do entendimento se mostra como princípio histórico-mundial do Império Romano, ver abaixo § 356. — Mas que a esfera política superior traz consigo um direito de primogenitura e um patrimônio vinculado ferreamente à linhagem, não todavia enquanto um arbítrio, porém enquanto necessários a partir da Ideia do Estado, ver abaixo § 306.

Adendo (H, G). Entre os romanos, nos primeiros tempos, o pai podia deserdar os seus filhos, bem como também matá-los; posteriormente, ambas as coisas não eram mais permitidas. Tentou-se conciliar num sistema essa incongruência de tornar ético o que é não ético, e o apego a esse sistema constitui o que há de difícil e defeituoso no nosso direito sucessório.[365] Testamentos podem certamente ser permitidos, mas nessa matéria o ponto de vista tem de ser o de que esse direito do arbítrio surge ou se torna maior com a desintegração da família e o afastamento dos seus membros, e que a assim chamada *família da amizade*, que o testamento produz, só pode entrar em cena na falta da família mais próxima do casamento e dos filhos. Ao testa-

---

[364] Ver as indicações e citações detalhadas, empreendida por Grotsch, das obras consultadas por Hegel a respeito das referidas instituições do Direito Romano por ele criticadas (*Anhang*, pp. 1.159-67).

[365] Esta avaliação crítica sobre o direito de sucessão alemão não se encontra nos Apontamentos de Hotho e Griesheim e, certamente, é da lavra de Gans, que dedicou ao direito sucessório uma obra fortemente marcada pela filosofia do direito de Hegel: *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung* [O direito de sucessão no seu desenvolvimento histórico-mundial], 1824-35.

mento em geral se vincula algo de embaraçoso e desagradável, pois eu declaro no mesmo quem são aqueles aos quais me afeiçoo. Mas a afeição é arbitrária: ela pode ser obtida sub-repticiamente desta ou daquela maneira, estar atrelada a este ou àquele motivo fútil, e pode-se exigir que um herdeiro se submeta às maiores baixezas. Na Inglaterra, onde muitas excentricidades são endêmicas, atrela-se aos testamentos uma multidão infinita de extravagâncias fúteis.

Passagem da família à sociedade civil

§ 181

A família se dispersa de maneira natural e, essencialmente, graças ao princípio da personalidade, em uma *pluralidade* de famílias, que se comportam de modo geral como pessoas concretas e autônomas e, por isso, exteriormente umas em relação às outras. Ou seja, os momentos ainda ligados na unidade da família, enquanto ideia ética que ainda está no seu conceito, têm de ser por ele liberados e entregues à realidade autônoma; — o degrau ou estágio da *diferença*. Expresso inicialmente de maneira abstrata, isso dá a determinação da *particularidade*, que se refere, certamente, à *universalidade*, de sorte que essa é a base, mas ainda só *interior* e, por causa disso, é de maneira só formal, somente *aparecendo*[366] [no modo da *aparência*] no par-

---

[366] Hegel concebe os dois momentos conceituais da particularidade e da universalidade, que na família, enquanto ela é a ideia ética ainda imediata, estão unidos, como sendo liberados e entregues na sociedade civil à sua respectiva autonomia relativa, estando, assim, numa "relação de reflexão". Essa é marcada pela dialética interna entre um aparecer aparente (*scheinen*), que está na raiz da "mera aparência" (*blosser Schein*), da ilusão e do erro, e um "aparecer" (*erscheinen*) próprio da essência, que só é verdadeiramente essência no seu "aparecimento" ou "fenômeno" (*Erscheinung*). A ambivalência dessa tensão interna ao aparecer, que se enraíza na própria Coisa que se diz na metáfora da luz (origem da "reflexão" no sentido óptico), torna-se, na língua portuguesa, ainda mais acentuada do que na língua alemã, porque a forma verbal e sua conjugação não reproduzem sempre de maneira clara a distinção que existe entre os substantivos "aparência" e "aparecimento ou fenômeno", como ocorre em alemão, entre *scheinen* ("brilhar", "resplandecer", mas também "parecer") e *erscheinen* ("aparecer"), a começar pelo fato de que muitas vezes não faz sentido traduzir *scheinen* pelo infinitivo "parecer". "O ponto de vista da essência é, em geral, o ponto de vista da reflexão. O termo 'reflexão' é em-

ticular. Essa relação de reflexão apresenta, por isso, inicialmente, a perda da eticidade, ou, já que a eticidade, enquanto essência, é necessariamente *apa-*

---

pregado inicialmente a partir [do fenômeno] da luz, na medida em que sua propagação em linha reta encontra uma superfície espelhante e é por ela retrojetada" (*E*, § 112 Ad.; *TWA*, v. 8, p. 232). Hegel determina então a essência especulativamente, no sentido óptico do reflexo e no sentido filosófico do dobrar-se sobre si, como uma "relação de reflexão", na qual a essência é inseparavelmente relação a si e relação a um outro, posto por ela, enquanto ela é, ao mesmo tempo, um aparecer dentro de si mesmo que é inseparavelmente um aparecer no outro. Na relação de reflexão entre o particular e o universal, que define estruturalmente a sociedade civil, a particularidade é para o indivíduo o "ponto de partida" da universalidade e "deve ser o determinante para mim"; "desse ponto de vista a eticidade parece [*scheint*] perdida" e "eu nisso estou propriamente apenas no erro" (§ 181 Ad.). Assim, na medida em que a universalidade "é a base, mas ainda somente *interior*", da particularidade, ela "somente *aparece* [no modo da aparência] no particular" (*in das Besondere nur scheinende Weise*). Mas na medida em que a universalidade aparece, no sentido de que ela "se mostra e demonstra" (*erweisen*) "como fundamento" da particularidade e "como potência sobre ela" (§ 184), a relação de reflexão, própria da essência, "constitui o *mundo do aparecimento ou fenômeno* do elemento-ético, a *sociedade civil*" (§ 181). Por isso, quando for preciso assinalar expressamente a dimensão de "mera aparência" do aparecer, emprega-se o verbo aparecer com o aditivo "no modo da aparência", porque a conjugação de "parecer" em certas formas verbais não é possível: os dois gerundivos de *scheinen* no *caput* do parágrafo são, assim, traduzidos por "aparecendo" e "aparecente", entendidos como um aparecer no modo da aparência. Mas o campo semântico dos dois verbos, *scheinen* e *erscheinen*, é inseparável da ambivalência que perpassa a tensão imanente à significação de "aparecer", que é reforçada na língua alemã pelo sentido primeiro do verbo *scheinen*, que é "brilhar", "luzir", mas também "parecer", e que atua como uma raiz comum dos dois sentidos que se apresentam claramente diferenciados nos substantivos "aparência" e "aparecimento" ou "fenômeno". De resto, é um recurso expositivo central da dialética especulativa, e não só no campo da estética, a mobilização desse espectro semântico ampliado e ambivalente, conforme os diferentes contextos em que é usado. "A própria aparência é pois essencial para a essência: a verdade nada seria se não se tornasse aparente e aparecesse [*schiene und erschiene*], se não fosse *para* um [*für Eines*], *para* si mesma tanto quanto para o espírito em geral" (*Vorlesungen über die Ästhetik*, *TWA*, v. 13, p. 21). A diferenciação interna desse espectro é explicitada no desenvolvimento categorial progressivo dos diferentes níveis em que, na *Ciência da lógica*, a essência se relaciona, enquanto fundamento, ao outro que ela põe: "aparência", "existência", "fenômeno", "efetividade", que culminando esta última na categoria da "manifestação" — em que não há mais diferença entre o que se manifesta e a própria manifestação — e na "relação absoluta", que é autoexposição e autoposição do absoluto: "mas a essência enquanto relação absoluta é a *aparência posta enquanto aparência*, a qual, enquanto esse relacionar a si, é a *efetividade absoluta*" (*WL II*, p. 393; *TWA*, v. 6, pp. 217-8).

recente (*E* [1817], §§ 64 ss., §§ 81 ss.) [*E*, §§ 112 ss., §§ 131 ss.], essa relação constitui o *mundo do aparecimento* do elemento-ético, a *sociedade civil.*

> A ampliação da família, enquanto passagem desta a um outro princípio, é, na existência, ora a ampliação tranquila da mesma em direção a um povo, a uma *nação*, que, por conseguinte, tem uma origem natural comunitária, ora a reunião de comunidades familiares dispersas, seja por um poder senhorial, seja por uma união voluntária, introduzida pelas necessidades que entrelaçam e pela ação recíproca da sua satisfação.

Adendo (H). A universalidade tem aqui por ponto de partida a autonomia da particularidade e a eticidade parece, assim, desse ponto de vista, perdida, pois para a consciência a ideia da família é propriamente o primeiro, o divino e o que impõe deveres. Mas agora surge a situação segundo a qual o particular é o que deve ser o determinante primeiro para mim e, por isso, a determinação ética está suspensa. Mas eu nisso estou propriamente apenas no erro, pois quando creio reter o particular, o universal e a necessidade da conexão permanecem, contudo, o primeiro e o essencial: eu estou, portanto, em geral, no degrau ou estágio da aparência, e enquanto minha particularidade permanece o determinante para mim, isto é, o fim, eu sirvo com isso à universalidade, que propriamente guarda o poder último sobre mim.

Segunda seção

A SOCIEDADE CIVIL[367]

---

[367] A teoria hegeliana da sociedade civil é o núcleo e o cadinho das transformações profundas a que a concepção especulativa da liberdade submete o campo teórico e o conteúdo da filosofia prática tradicional (na sua clássica tripartição aristotélica em ética, política e economia) em seu confronto com as disciplinas teóricas privilegiadas dos Tempos Modernos, tais como o jusnaturalismo, a teoria política do Estado moderno, a moral esclarecida da autonomia e a economia política. Ela busca neste confronto não só uma suspensão dos resultados da filosofia política clássica através da sua mediação com as mencionadas disciplinas modernas, mas, sobretudo, um diagnóstico conceitual adequado do presente histórico pós-revolucionário, interpretado no horizonte do ideário da Revolução Francesa e do surgimento da revolução industrial inglesa. Conceitualmente, a sociedade civil incorpora, no interior da estrutura dialético-especulativa da eticidade, a esfera da

§ 182

A pessoa concreta que, enquanto *particular*, enquanto um todo de carências e uma mistura de necessidade natural e de arbítrio, é para si fim, é *um princípio* da sociedade civil — mas a pessoa particular enquanto está essencialmente em *relação* a outra particularidade semelhante, assim que cada uma se faça valer e se satisfaça *mediada* pela outra e, ao mesmo tempo, pura e simplesmente só enquanto *mediada* pela forma da *universalidade*, é o outro *princípio*.

Adendo (H, G). A sociedade civil é a diferença que intervém entre a família e o Estado, embora a sua formação plena ocorra mais tarde do que a do Estado, pois enquanto diferença ela pressupõe o Estado, que ela, para existir, tem de ter diante de si como algo subsistente por si. De resto, a criação da sociedade civil pertence ao mundo moderno, que pela primeira vez faz justiça a todas as determinações da ideia. Se o Estado é representado como uma unidade de pessoas diversas, como uma unidade que é somente ser-em-comum,[368] então com isso só se tem em vista a determinação da sociedade civil. Muitos teóricos modernos do Estado não puderam alcançar nenhuma outra maneira de ver o Estado.[369] Na sociedade civil cada um é para

---

diferença e da mediação; ela é, do ponto de vista histórico, a esfera moderna do trabalho emancipado e da atividade econômica e social despolitizada, da particularidade autônoma em face da universalidade somente formal da mediação social e jurídica dos interesses e fins privados, por contraposição à sociedade civil-política, que exprimia numa estrutura homogênea de dominação a identidade clássica entre a sociedade civil (*societas civilis*, *koinonia politikè*) e o Estado (*civitas*, *polis*), à qual se opunha a esfera econômica da sociedade doméstica (*oikos*), baseada no trabalho doméstico, servil e escravo. Assim, a sociedade civil moderna é o solo histórico do "desenvolvimento autônomo da particularidade" (§ 185), fundada na pessoa enquanto sujeito de direitos iguais e na subjetividade moral autônoma, as duas condições fundamentais da modernidade, apresentadas nas duas primeiras partes "abstratas" da obra, que na sociedade civil se apresentam e se efetivam na figura da "pessoa particular", "concreta", que é "fim para si" (§ 182).

[368] Traduz-se aqui o substantivo *Gemeinsamkeit*, que pode ter também o sentido de "comunidade", por "ser-em-comum", para diferenciá-lo de *Gemeinschaft*, "comunidade", no sentido de "coletividade", e de *Gemeinde*, também vertido por "comunidade", por exemplo, a "comunidade religiosa", mas que pode também ter o sentido administrativo de "municipalidade", "paróquia".

[369] A observação de Hegel a propósito da tendência dos teóricos modernos de considerar o Estado somente como o "ser-em-comum" das pessoas singulares, quando para

si fim, e tudo o mais nada é para ele. Mas sem relação aos outros ele não pode atingir a amplitude dos seus fins; esses outros são, por isso, meios para o fim do particular. Mas, pela sua relação aos outros, o fim particular se dá a forma da universalidade e se satisfaz, satisfazendo ao mesmo tempo conjuntamente o bem-próprio de outrem. Como a particularidade está ligada à condição da universalidade, o terreno da mediação é o todo, no qual todas as singularidades, todas as disposições, todas as contingências de nascimento e da felicidade se dão livre curso, no qual jorram as ondas de todas as paixões, que só são regidas pela razão que brilha adentro delas.[370] A particularidade restringida pela universalidade é a medida pela qual unicamente cada particularidade fomenta o seu bem-próprio.

§ 183

Na sua efetivação, o fim egoísta, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência omnilateral, de modo que a subsistência e o bem-próprio do singular, bem como o seu ser-aí jurídico, estão entrelaçados com a subsistência, o bem-próprio e o direito de todos, estão fundados nesse entrelaçamento e são efetivos e assegurados somente nessa cone-

---

ele é evidente que "com isso só se visa à determinação da sociedade civil", mostra a que ponto ele só consegue ainda entender a tese da identidade clássica entre sociedade civil e Estado — segundo a qual o ser-em-comum político das pessoas (a *koinonia politikè*) é precisamente o Estado — do ponto de vista da sociedade civil moderna, cuja diferença específica em relação à sociedade civil política clássica ele estabeleceu pela primeira vez em toda a sua clareza conceitual (cf. Riedel, M., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, pp. 121-2, 145).

[370] A tradução de *hineinscheinende Vernunft* por "razão que brilha adentro de" remete implicitamente aos dois significados principais do verbo *scheinen*, ao significado original e, em muitos contextos, ainda hoje fundamental e usual ("brilhar", "luzir", "resplandecer"), mas, também, ao significado de "parecer", que indica "como algo se apresenta aos olhos de", "tem o semblante de", donde o sentido de algo que "brilha só enquanto aparência", em oposição ao que é real. No enunciado em questão, "a razão brilha adentro das paixões" se refere a um "brilhar", um "luzir" da razão que aparece nelas só enquanto aparência, de modo que a razão não as rege como um universal imanente, concreto, mas como um universal formal do entendimento, como lei externa, que é nelas inseparavelmente aparecer e aparência.

xão. Pode-se, inicialmente, considerar esse sistema como o *Estado externo* — o *Estado da necessidade* e do *entendimento*.[371]

§ 184

A ideia nesta sua cisão confere aos *momentos um ser-aí que lhes é pró-*

---

[371] O "conceito de Estado da necessidade e do entendimento" (*Not- und Verstandesstaat*) e a sua distinção do conceito de "Estado da razão" (*Vernunftstaat*) remontam a Schiller e Fichte, e tem a sua origem na oposição kantiana entre necessidade e liberdade enquanto formas da causalidade respectiva dos seres desprovidos de razão e dos seres dotados de razão. Esse conceito caracteriza em Hegel a sociedade civil como uma ordem social constituída pelo entrelaçamento dos interesses privados, regida pela satisfação recíproca das carências e pela proteção jurídica da pessoa singular e de sua propriedade. Hegel utiliza conjuntamente e de maneira complementar os conceitos de "Estado da necessidade" e "Estado do entendimento", ambos sinônimos do conceito de "Estado externo" (*äusseren Staat*), mas as *Preleções de 1817-18*, no parágrafo inicial referente à sociedade civil, explicitam e justificam o sentido de cada um deles: "a sociedade civil é assim inicialmente o *Estado externo ou Estado do entendimento*, porque a universalidade não é enquanto tal fim em si e para si, porém meio para a existência e conservação dos singulares, ou [ela é] o *Estado da necessidade*, porque o fim principal é a garantia das carências" (*VRph 1817-18*, § 89, p. 112). Esse conceito e sua oposição ao conceito de Estado racional adquirem o seu significado pleno em Hegel mediante a sua referência crítica a Fichte. Isso porque Hegel concebe precisamente o Estado racional de Fichte como sendo um Estado da necessidade, na medida em que o poder do Estado e a obrigação política, seguindo o conceito kantiano de direito, fundam-se na limitação recíproca das liberdades individuais e que o objeto da vontade universal é a segurança recíproca (Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschafstlehre*, § 16, *Fichtes Werke*, pp. 150-1). Nesse sentido, a justificação do poder estatal e do vínculo político do indivíduo ao Estado reside primariamente na garantia jurídica da realização comum dos fins privados, de sorte que a necessidade natural da satisfação das carências passa a constituir o fundamento da comunidade política dos seres racionais e o poder de Estado é, sobretudo, um poder coercitivo, que visa a assegurar, mediante a limitação da liberdade individual, a submissão dos fins privados à vontade universal. Já no seu artigo *Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e o de Schelling* (1801), Hegel criticava a contradição implícita nessa justificação do poder estatal pela garantia da segurança recíproca mediante uma instância de coerção jurídica, que acaba negando a liberdade individual justamente em nome do seu direito à segurança enquanto fundamento da adesão racional ao Estado. "A liberdade [...] é o que em si suspende toda restrição e é o ponto mais alto do sistema fichtiano; mas na comunidade com os outros é preciso *renunciar* a ela, a fim de que seja possível a liberdade de todos os seres racionais que vivem em comunidade; a liberdade deve suspender-se a si mesma para ser liberdade" (*Differenzschrift*, p. 54).

prio — à *particularidade*, o direito de desenvolver-se e difundir-se para todos os lados e à universalidade, o direito de demonstrar-se enquanto fundamento e forma necessária da particularidade, e também como a potência sobre ela e como o seu fim último.[372] — É o sistema da eticidade perdida nos seus extremos que constitui o momento abstrato da *realidade* da ideia, a qual é aqui, nesse *fenômeno* externo, somente como *a totalidade relativa* e *a necessidade interna*.

Adendo (H). O elemento-ético está aqui perdido nos seus extremos e a unidade imediata da família desagregou-se numa multiplicidade. A realidade aqui é exterioridade, dissolução do conceito, subsistência própria dos momentos sendo-aí que se tornaram livres. Ao mesmo tempo que na sociedade civil a particularidade e a universalidade estão dissociadas, estão ambas, contudo, reciprocamente ligadas e condicionadas. Enquanto um momento parece fazer o que é oposto ao outro e crê poder ser somente mantendo o outro à distância de si, cada um, no entanto, tem o outro por sua condição. Assim, a maior parte dos indivíduos considera o pagamento de impostos como uma lesão da sua particularidade, como algo que lhes é hostil, que atrofia o seu fim; mas, por mais verdadeiro que isso *pareça*, a particularidade do fim não pode, todavia, ser satisfeita sem o universal, e um país no qual não se pagassem impostos também não se distinguiria pelo fortalecimento da particularidade. Poderia parecer igualmente que a universalidade se sairia melhor se ela absorvesse em si as forças da particularidade, como, por exemplo, está exposto no Estado platônico; mas também isso é, novamente, tão só uma aparência, visto que ambas só são uma pela outra e uma para a outra e ambas se convertem uma na outra. Fomentando o meu fim, fomento o universal, e este, por sua vez, fomenta o meu fim.

---

[372] "Esses momentos contidos na ideia adquirem ser-aí subsistente por si, a ideia é graciosa, ela lhes dá subsistência por si, totalidade, tanto quanto a possam suportar; a ideia permite aos momentos unilaterais que, cada um a seu modo, se formem plenamente em direção à totalidade. A universalidade aparece, então, na forma da particularidade e é, assim, uma potência externa, isto é, o fato de viver-se num Estado aparece como questão de necessidade constringente. Se eu só não necessitasse dos outros, não precisaria do Estado, isto é, da sociedade civil; ela é representada, aqui, só como um meio, como uma triste necessidade. Ela se demonstra, assim, enquanto potência, com a aparência da universalidade externa, mas, também, enquanto último fim" (*VRph 1824-25*, p. 474).

§ 185

A particularidade para si, por um lado, enquanto satisfação das suas carências, do arbítrio contingente e do capricho subjetivo se expandindo para todos os lados, destrói nas suas fruições a si mesma e o seu conceito substancial; por outro lado, enquanto infinitamente excitada e em completa dependência da contingência externa e do arbítrio, e também restringida pela potência da universalidade, a satisfação da carência, seja necessária, seja contingente, é [ela própria] contingente. A sociedade civil, nessas oposições e no seu emaranhamento, oferece o espetáculo da extravagância,[373] bem como da miséria e da corrupção física e ética comum a ambas.

O desenvolvimento autônomo da particularidade (cf. § 124 A) mostra-se como o momento em que, nos Estados antigos, irrompe a corrupção dos costumes, e como o fundamento último do declínio destes. Esses Estados, construídos em parte sobre o princípio patriarcal e religioso, em parte sobre o princípio de uma eticidade mais espiritual, porém mais simples — em geral sobre uma intuição natural *originária* —, não podiam suportar dentro de si a cisão dessa intuição e a reflexão infinita da autoconsciência dentro de si, e [, assim,] sucumbiram a essa reflexão quando ela começou a sobressair na disposição de ânimo e, depois, na efetividade, porque faltava ao princípio ainda simples desses Estados a força verdadeiramente infinita, que reside unicamente naquela unidade que *deixa* a *oposição* da razão *divergir em todo o seu vigor* e que a dominou, unidade que, portanto, se mantém nessa oposição e *a mantém coesa dentro de si.*[374] — Platão, em seu Estado, apresenta a

---

[373] Mobiliza-se aqui o sentido primeiro da palavra na sua etimologia oriunda do latim medieval eclesiástico (*Houaiss*, p. 863), a saber, o de "vagar", "andar errante", "perambular", que exprime bem o substantivo alemão *Ausschweifung*, e que aponta também para o fenômeno da mobilidade crescente da sociedade civil, ao arrancar cada vez mais o indivíduo dos seus laços telúricos e familiares (ver § 238). Essa a origem do sentido derivado de "transgressão da justa medida", "desregramento", "dissipação", "excesso", que a sequência do enunciado desdobra.

[374] Esta é a formulação especulativa mais condensada do princípio da modernidade, no sentido de que somente e pela primeira vez o mundo moderno "faz justiça a todas as determinações da ideia" (§ 182 Ad.). Ela se desdobra na tese de que o "cultivo" (*Bildung*) da autonomia da particularidade a eleva à universalidade, tornando essa particularidade autônoma "o verdadeiro ser-para-si da singularidade", que passa a ser um "momento imanente do absoluto" (§ 187 A). Mais especificamente no plano político, no § 260, essa tese reaparece como "princípio dos Estados modernos" (ver também § 124 A).

eticidade substancial em sua *beleza* e *verdade* ideais; mas ele não pôde dar conta do princípio da particularidade autônoma, que em seu tempo irrompera na eticidade grega, a não ser contrapondo-lhe o seu Estado somente substancial e excluindo inteiramente o mesmo princípio, até mesmo nos começos que ele tem na *propriedade privada* (§ 46 A) e na *família* e, depois, na sua formação mais madura, enquanto arbítrio próprio e escolha do estamento etc. É essa falha que leva a desconhecer a grande verdade *substancial* do seu Estado e a considerar este, habitualmente, como uma fantasia visionária do pensamento abstrato, como o que frequentemente se costuma chamar de *ideal*.[375] O princípio da *personalidade infinita dentro de si, subsistente por si*, do singular, o princípio da liberdade subjetiva, que despontou interiormente na religião *cristã* e exteriormente no mundo *romano*, ligado por isso à universalidade abstrata, não chega ao seu direito nessa forma somente substancial do espírito efetivo. Esse princípio é historicamente posterior ao mundo grego, e a reflexão filosófica que desce até essa profundidade é igualmente posterior à ideia substancial da filosofia grega.[376]

---

[375] Esse confronto crítico do princípio da eticidade moderna, o princípio da autonomia da particularidade, em sua formulação especulativa, com o "ideal" da eticidade somente substancial do Estado platônico, é desdobrado e aprofundado na metade final da longa Anotação ao § 552 da *Enciclopédia* no contexto da discussão das relações e da reconciliação especulativa entre o Estado, a religião e a filosofia, defendida por Hegel no horizonte da sua interpretação especulativa da ideia e do Estado em Platão.

[376] "Essa infinitude da personalidade, que está ao mesmo tempo na sua infinita particularidade, é a força superior do espírito do mundo de cindir a si mesmo em direção a esses extremos prodigiosos, de sorte que o indivíduo, enquanto este particular, se torna fim para si mesmo, se põe enquanto ponto infinitamente duro, e que a ideia, contudo, tem a força de manter esse indivíduo coeso com o universal, embora sem consciência.

O Estado ateniense não podia mais subsistir tão logo surgiu a individualidade subsistente por si, que, nos Tempos Modernos, chamamos especialmente de liberdade, esse arbítrio dos indivíduos. Este é então o princípio dos Estados cristãos dos tempos posteriores.

O Estado tem de ser de tal modo que, por um lado, ele seja indiferente em face desse arbítrio, mas, por outro, que o arbítrio permaneça ligado a ele, que o arbítrio não possa se exercer sem entrar no sistema do Estado, que ele não possa se satisfazer de outro modo a não ser no princípio do Estado. Se os indivíduos são, nele, livres para si, por exemplo por discernimento, é novamente um problema dos indivíduos. Por conseguinte, o Estado tem de cuidar, primeiro, de que os indivíduos possam se expandir conforme o seu arbítrio, segundo, de que eles permaneçam ligados ao Estado, terceiro, de que esse

Adendo. A particularidade para si é o extravagante e o sem medida, e as formas dessa extravagância são elas próprias sem medida. O homem amplia pelas suas representações e reflexões os seus desejos, que não são um círculo fechado como o instinto do animal, e os leva ao mal infinito. Mas, por outro lado, a privação e a penúria são igualmente algo sem medida, e a confusão dessa situação só pode chegar à harmonia através do Estado, que exerce o seu poder sobre ela. Quando o Estado platônico quis excluir a particularidade, isso em nada ajuda, pois tal ajuda estaria em contradição com o direito infinito da ideia de deixar a particularidade livre. É precipuamente na religião cristã que surgiu o direito da subjetividade, bem como a infinitude do ser-para-si, e nesse caso a totalidade tem de, ao mesmo tempo, adquirir o vigor para pôr a particularidade em harmonia com a unidade ética.

§ 186

Mas, precisamente pelo fato de que o princípio da particularidade se desenvolve para si até a totalidade, ele passa à *universalidade* e tem exclusivamente nesta a sua verdade e o direito da sua realidade efetiva positiva. Essa unidade, que não é a identidade ética, em virtude da subsistência por si de ambos os princípios desse ponto de vista da cisão (§ 184), é, precisamente por isso, não enquanto *liberdade*, mas sim enquanto *necessidade*,[377] a de que o *particular* se eleve à *forma da universalidade* e nessa forma procure e tenha o seu subsistir.

---

estar-ligado não lhes apareça como violência externa, como triste necessidade a que é preciso submeter-se, de que este discernimento se reconcilie com essa ligação e não reconheça o estar ligado como uma cadeia, mas como necessidade ética superior" (*VRph 1824-25*, p. 479).

[377] "Necessidade consiste em que esteja presente uma identidade, uma conexão de momentos postos enquanto autônomos uns em face dos outros. Na verdadeira identidade estão também contidos momentos, pois ela é concreta, mas eles estão nela enquanto suspensos, enquanto postos idealmente; aqui, porém, na necessidade, eles são autônomos uns defronte os outros, e o que lhes advém aparece como algo externo. Portanto, a identidade aqui, no mundo do aparecer, é posta só enquanto necessidade. Necessidade impositiva (*Not*), violência é o elemento externo que chega à existência da ideia, que vale enquanto autônoma; o fato de que esse elemento externo chegue a ela está contido na identidade, nada pode chegar a algo que não esteja igualmente em si nesse algo, que não seja momento nele" (*id.*, v. 4, p. 480).

§ 187

Enquanto cidadãos desse Estado[378] [do entendimento], os indivíduos são *pessoas privadas*, que têm por fim o seu interesse próprio. Como este

---

[378] A expressão *als Bürger dieses Staates* tem para os nossos ouvidos modernos uma ressonância histórica híbrida, pois o Estado a que pertencem estes "cidadãos" (*Bürger*) é o "Estado externo", o "Estado do entendimento", que designa, para Hegel, a moderna sociedade civil. Esta é agora constituída como a esfera da atividade econômica e social do indivíduo burguês, emancipado dos vínculos estamentais e corporativos da sociedade estamental ainda restantes no Estado absolutista, esta última figura da fase tardia da sociedade civil clássica, que é ainda política na sua constituição. Com esta expressão, Hegel delineia o campo semântico em que a sua novíssima terminologia se constitui no interior das transformações revolucionárias recentes da sociedade europeia. Como mostrou Riedel, Hegel desenvolve o seu conceito de *Bürger* em oposição tanto à concepção patrimonialista-estamental do pensamento conservador, como a de Ludwig von Haller, que prefere evitar os conceitos de *Bürger* ou *Staatsbürger*, associados à Revolução Francesa, e falar do súdito, visto primariamente em sua inserção no respectivo estamento e na sua respectiva relação ao príncipe, quanto à concepção abstrata do cidadão do liberalismo político constitucionalista contemporâneo, que pensa em "criar", "instituir" uma constituição pelos cidadãos associados enquanto "membros do Estado". Para Hegel, o *Bürger* é primariamente o indivíduo burguês enquanto "pessoa privada", que resume na sua figura historicamente constituída as transformações revolucionárias da sociedade europeia dos últimos dois séculos e constitui, assim, a base oculta do desiderato constitucionalista liberal de uma emancipação universal da cidadania. Nesse sentido, *Bürger* é o *bourgeois*, que "tem o seu interesse próprio por fim" e age se inserindo como um elo no "sistema das carências" e na divisão do trabalho. Como sujeito de direitos privados, é membro da sociedade civil, expressamente diferenciada por Hegel do Estado, e que não é mais a sociedade civil-política que o pensamento político clássico pensava, na fórmula "*civitas sive societas civilis*", como idêntica com o Estado. Mas o conceito de *Bürger*, de acordo com a sua dupla valência no final do século XVIII e início do século XIX, designa também o *citoyen*, conforme a terminologia da Revolução Francesa, que remonta a Rousseau (*CS*, I, 6, v. 3, pp. 360-2) e caracteriza o estatuto unitário e universal do indivíduo que não está mais apenas submetido às leis, na qualidade de súdito ou protegido (*Schutzgenosse*), mas que tem em princípio a capacidade de participar ativamente da sua elaboração, conforme a distinção já presente em Kant ("Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", A 244-245, in: *Kant*, *Werke*, v. VI, p. 150). Hegel inicia a sua preleção sobre a sociedade civil no curso de 1824-25 referindo esta oposição da terminologia revolucionária francesa. "A sociedade civil tem por sua base e por seu ponto de partida o interesse particular dos indivíduos. Os franceses fazem uma distinção entre *bourgeois* e *citoyen*, o primeiro é a situação do indivíduo na

fim é mediado pelo universal que, assim, lhes *aparece* como *meio*, tal fim só pode ser por eles alcançado na medida em que eles mesmos determinam o seu saber, querer e atuar de modo universal e se façam um *elo* da cadeia dessa *conexão*. O interesse da ideia aqui, que não reside na consciência desses membros da sociedade civil enquanto tais, é o *processo* de elevar, pela necessidade natural assim como pelo arbítrio das carências, a singularidade e a naturalidade dos mesmos à *liberdade formal* e à *universalidade* formal *do saber e do querer*, de *formar pelo cultivo*[379] a subjetividade na sua particularidade.

---

sua comunidade em consideração à satisfação das suas carências, ele não tem [aí], portanto, nenhuma relação política, esta somente o *citoyen* a tem. Aqui consideramos os indivíduos enquanto *bourgeois*" (*VRph 1824-25*, p. 472).

Já na época de Jena, o jovem Hegel opunha a figura do cidadão, pensada historicamente a partir da pólis ateniense, ao surgimento do burguês, relacionado historicamente com a decadência da República Romana. "No tempo dos imperadores, os *cives* tinham decaído e assumido o caráter de pessoas privadas, que têm os seus interesses próprios e encaram a sua ligação [social] como meio desses interesses" (*VRph 1822-23*, p. 580). Nesse sentido, a figura do cidadão assinala para Hegel a superioridade do político sobre o social, pensada paradigmaticamente na figura da cidadania republicana clássica. A figura do *cives* reduzido à personalidade jurídica e à dimensão privada passa a ter a sua concretização histórica plena no burguês moderno, enquanto "pessoa privada" dotada de liberdade subjetiva, que pressupõe a diferenciação e a independização da sociedade civil em face do Estado.

Riedel sublinha que o conceito hegeliano de *Bürger* permanece constitutivamente entrelaçado com as transformações históricas que põem em primeiro plano o homem como *bourgeois*. Este é primariamente a pessoa jurídica de direitos privados na sociedade civil, e não o cidadão membro do Estado (*Staatsbürger*). Com efeito, o conceito de *Staatsbürger* do constitucionalismo liberal permanece, para Hegel, abstrato, na medida em que o indivíduo não é, ao mesmo tempo, considerado em sua inserção social num determinado estamento, numa associação cooperativa e numa comunidade distrital, uma vez que é só no "elemento estamental" que o indivíduo pode se alçar a uma dimensão e a uma significação políticas (§ 308), conforme a tentativa hegeliana de repolitizar a sociedade civil moderna mediante a sua teoria da representação estamental. Com essa tentativa de rearticulação política da sociedade civil mediante a representação estamental, Hegel pretende suspender a diferença e a oposição moderna entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre a sociedade civil e o Estado, tornando dispensável e superada a exigência posta pelo constitucionalismo liberal de ampliar e erguer a pessoa privada do *bourgeois* ao estatuto de cidadão de um Estado (Riedel, M., "Bürger", in: *GGrb.*, v. 1, pp. 672-725).

[379] O rico e complexo conceito de *Bildung* (*bilden*) será traduzido ora por "formação", ora por "cultivo", conforme as exigências ou conveniências do contexto e a intenção de ressaltar nuances da língua, recorrendo às vezes às expressões compósitas "for-

As representações acerca da *inocência* do estado de natureza, da simplicidade dos costumes dos povos incultos, por um lado, e a opinião que considera as carências, a sua satisfação, as fruições e as comodidades da vida particular etc. como fins *absolutos*, por outro, levam a considerar a *formação* naquele caso como algo somente *exterior*, que concerne à corrupção e, neste caso, como um mero *meio* para aqueles fins; uma e outra maneira de ver mostram o desconhecimento da natureza do espírito e do fim da razão. O espírito tem a sua efetividade somente graças ao fato de que ele se cinde em si mesmo, de que ele se dá esta restrição nas carências naturais e na conexão dessa necessidade externa e esta finitude e que, precisamente pelo fato de que ele *se adentra nelas para formá-las*, as supera e, nisso, adquire o seu ser-aí *objetivo*. Por causa disso, o fim da razão não é nem aquela simplicidade natural de costumes nem as fruições enquanto tais, que são alcançadas no desenvolvimento da particularidade pela formação, porém está em que a *simplicidade natural* — isto é, em parte a ausência passiva de si, em parte a rudeza do saber e do querer, isto é, a *imediatidade* e a *singularidade*, nas quais o espírito está mergulhado — seja removida por um trabalho e, antes de tudo, em que essa sua exterioridade receba a racionalidade *de que ela é capaz*, a saber, a *forma da universalidade*, *a inteligibilidade do entendimento*. Somente dessa maneira o espírito está nessa *exterioridade* como tal *em casa* e *junto de si*. A sua liberdade tem, assim, um ser-aí nessa exterioridade e nesse elemento *em si* estranho à sua destinação à liberdade o espírito torna-se *para si*, e ele só tem a ver com aquilo a que está aposto o seu selo e com o que foi *produzido* por ele. — Precisamente com isso, portanto, a *forma da universalidade* vem à existência para si no pensamento — forma que só ela é o elemento digno para a existência da ideia. A *formação* é, por conseguinte, na sua destinação absoluta, a *libertação* e o *trabalho* da libertação superior, a saber, o ponto de passagem absoluto à substancialidade infinitamente subjetiva da eticidade, que não é mais imediata, natural, porém espiritual, elevada igualmente à figura da universalidade. Essa libertação é, no sujeito, o árduo trabalho contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatidade do desejo, assim como contra a vaidade subjetiva do sentimento e o arbítrio do capricho. O fato de que a for-

---

mação pelo cultivo" e "cultivo que forma ou formador", para assinalar essa riqueza do conceito. *Bildung* pode também, em certos contextos, ter o significado de "cultura".

mação seja este duro trabalho constitui uma parte do desfavor que recai sobre ela. Mas é por esse trabalho de formação que a própria vontade subjetiva ganha dentro de si a *objetividade*, na qual, unicamente, por sua parte, ela é digna e capaz de ser a *efetividade* da ideia. — É igualmente essa forma da universalidade à qual a particularidade chegou pelo trabalho e se elevou pela formação, a inteligibilidade do entendimento, que faz com que a particularidade *se torne* o verdadeiro *ser-para-si* da singularidade e, como essa particularidade dá à universalidade o conteúdo que a preenche e a sua autodeterminação infinita, ela mesma [a particularidade] é, na eticidade, enquanto subjetividade sendo infinitamente para si, livre. Este é o ponto de vista que demonstra a *formação* como momento imanente do absoluto e o seu valor infinito.

Adendo (H). Pode-se inicialmente entender por homens cultivados os que fazem tudo como os outros o fazem[380] e não realçam a sua particularidade, ao passo que é precisamente esta que se mostra nos homens incultos, já que o seu comportamento não se orienta segundo as propriedades universais do objeto. Da mesma maneira, na relação aos outros homens o homem inculto pode facilmente melindrá-los, uma vez que ele se entrega à sua espontaneidade e não reflete sobre os sentimentos dos outros. Ele não quer ferir os outros, mas a sua conduta não está em acordo com a sua vontade. A formação é, portanto, o polimento da particularidade, mediante o qual ela se comporta segundo a natureza da Coisa. A verdadeira originalidade enquanto produtora da Coisa exige verdadeira formação, ao passo que a não verdadeira acolhe futilidades de mau gosto, que só ocorrem aos não cultivados.

---

[380] Os organizadores da edição Suhrkamp (*TWA*, v. 7, p. 345, nota 12) assinalam que se trata de uma passagem deteriorada. Os Apontamentos de Hotho, que estão na base deste Adendo, dizem aqui "*dass sie alles machen wie Andere*" ("que eles fazem tudo como os outros o fazem") (*VRPh 1822-23*, p. 582), ao invés da leitura de Gans "*solche die alles machen können, was Andere tun*" ("aqueles que podem fazer tudo o que outros fazem"). O conceito de *Bildung* acentua o "polimento da particularidade" e a exigência de um comportamento segundo a natureza universal da Coisa, de modo que o teor do enunciado em Hotho nos parece mais conforme a esse conceito do que a formulação de Gans. Isso é confirmado por uma passagem dos referidos Apontamentos não incorporada por Gans neste Adendo: "A natureza da Coisa é uma só e todos os [homens] cultivados comportar-se-ão da mesma maneira no que concerne a esta Coisa. A verdadeira originalidade é somente aquela cujo conteúdo é a própria Coisa" (*id.*, p. 583).

§ 188

A sociedade civil contém os três momentos:

A. A mediação da *carência* e a satisfação do *singular* pelo seu trabalho e pelo trabalho e pela satisfação das carências *de todos os demais* — o sistema das *carências*.

B. A efetividade do universal da *liberdade* aí contido, a proteção da propriedade pela *administração do direito*.

C. A prevenção contra a contingência que resta nesses sistemas e o cuidado do interesse particular como algo de *comum* mediante a *polícia*[381] e a *corporação*.

A. O sistema das carências

§ 189

A particularidade, enquanto o que está determinado em face do universal da vontade em geral (§ 6), é inicialmente uma *carência subjetiva*, que alcança a sua objetividade, isto é, a sua *satisfação* α) por meio das coisas externas, que são agora igualmente a *propriedade* e o produto de outras carências e vontades e β) pela atividade e pelo trabalho, enquanto elemento-mediador de ambos os lados. Visto que o fim da carência é a satisfação da *particularidade* subjetiva, mas, na relação às carências e ao livre arbítrio dos outros, a *universalidade* se faz valer, segue-se que esse brilhar[382] da racionalidade na esfera da finitude é o *entendimento*, que é o lado que importa nesta consideração e o que constitui ele mesmo elemento-reconciliador no interior desta esfera.

A *Economia Política* é a ciência que tem o seu começo nesses pontos de vista, mas ela tem então de expor a relação e o movimento das massas na sua determinidade qualitativa e quantitativa e no seu emaranhamento. — É uma das ciências que surgiram em época recente como seu terreno. O seu desenvolvimento mostra o aspecto interessante

---

[381] Ver nota ao § 231.

[382] A propósito da tradução de *scheinen* por "brilhar", ver nota 366, pp. 436-7.

de como o *pensamento* (veja-se Smith, Say, Ricardo)[383] extrai da multidão infinita de singularidades que estão inicialmente diante dele os princípios simples da Coisa, o entendimento que nela opera e que a rege. — Assim como, de um lado, o elemento-reconciliador é conhecer na esfera das carências esse brilhar da racionalidade que reside na Coisa e nela atua, assim também, inversamente, esse é o campo onde o entendimento dos fins subjetivos e das opiniões morais dá vazão à sua insatisfação e à sua irritação moral.

Adendo (H, G). Há certas carências universais como comer, beber, vestir-se etc., e a maneira como elas são satisfeitas depende inteiramente de circunstâncias contingentes. O solo é aqui ou lá mais ou menos fértil, os anos são diversos no seu rendimento, um homem é diligente, o outro preguiçoso; mas este pulular de arbítrios engendra a partir de si determinações universais, e isto que é aparentemente disperso e desprovido de pensamento é mantido por uma necessidade que intervém de si mesma. Descobrir aí esse elemento necessário é o objeto da Economia Política, uma ciência que honra ao pensamento, porque ela encontra as leis para uma massa de contingências. É um espetáculo interessante observar como todas as conexões aqui atuam retroativamente, como as esferas particulares se agrupam, têm influência sobre as outras e delas experimentam o seu fomento ou impedimento. Esse entrosamento, em que inicialmente não se acredita, porque tudo parece entre-

---

[383] Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Londres, 1775; Say, J. B., *Traité d'économie politique*, Paris, 1803; Ricardo, D., *On the Principles of Political Economy, and Taxation*, Londres, 1817. Embora não citado aqui, sabemos, graças à biografia de Karl Rosenkranz, que Hegel estudou intensamente em 1799 a obra de James Steuart (*Inquiry into the Principles of Political Economy*, Londres, 1767), rapidamente traduzida para o alemão (*Untersuchung der Grundsätze der Staatswirtschaft*, Hamburgo 1769-1770), da qual fez glosas e comentários. "Todos os pensamentos de Hegel sobre a essência da sociedade civil, sobre as carências e o trabalho, a divisão do trabalho e o patrimônio dos estamentos, sobre a pobreza e a polícia, os impostos etc., concentram-se finalmente num *comentário* em glosas da tradução alemã da *Staatswirtschaft* de Steuart, que ele redigiu de 19 de fevereiro até 16 de maio de 1799 e que ainda está inteiramente preservada [entrementes, este comentário é dado por perdido]. Encontram-se aí muitas visões grandiosas sobre política e história, muitas observações finas. Steuart ainda era um partidário do mercantilismo. Hegel combatia com um nobre *páthos*, com uma profusão de exemplos interessantes, o que havia de morto no sistema mercantil, esforçando-se por salvar no meio da concorrência e no mecanismo do trabalho e do comércio o ânimo do homem" (Rosenkranz, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlim, 1844, p. 86; cf. *Anhang*, p. 1.168).

gue ao arbítrio do singular, é especialmente notável e tem semelhança com o sistema planetário, que para o olho sempre mostra somente movimentos irregulares, mas cujas leis podem, contudo, ser conhecidas.

a. *O modo da carência e da satisfação*

§ 190

O *animal* tem um círculo restrito de meios e modos de satisfação de suas carências, igualmente restritas. O *homem*, mesmo nessa dependência, prova o seu ir além da mesma e a sua universalidade, inicialmente pela *multiplicação* das carências e dos meios e, em seguida, pela *decomposição* e *diferenciação* da carência concreta em partes e aspectos singulares, que se tornam carências distintas, *particularizadas* e, por isso, mais *abstratas*.

No direito, o objeto é a *pessoa*, no ponto de vista moral, é o *sujeito*, na família, é o *membro da família*, na sociedade civil em geral, é o *cidadão* (enquanto *bourgeois*) — aqui, do ponto de vista das carências (cf. § 123 A), é o concreto *da representação* que se chama *homem*; portanto, é pela primeira vez aqui e também propriamente somente aqui que se fala do *homem* nesse sentido.

Adendo (H). O animal é um ser particular, ele tem o seu instinto e os meios de satisfação limitados e que não podem ser ultrapassados. Há insetos que estão ligados a determinadas plantas, outros animais que têm um círculo mais amplo, que podem viver em climas diversos; mas sempre intervém algo restrito em comparação com o círculo que existe para o homem. A carência de habitação e vestuário, a necessidade de não mais deixar cru o alimento, mas de torná-lo adequado a si e destruir a sua imediatidade natural, faz com que a existência do homem não lhe seja tão cômoda quanto ao animal e que, enquanto espírito, ela não lhe deva ser tão cômoda. O entendimento que apreende as diferenças introduz a multiplicação nessas carências e, enquanto o gosto e a utilidade tornam-se critérios de apreciação, as próprias carências são também por eles afetadas. No fim de contas, não é tanto aquilo de que se carece, mas é a opinião que tem de ser satisfeita, e cabe precisamente ao cultivo formador decompor o concreto em suas particularizações. Na multiplicação das carências reside exatamente uma inibição do desejo, pois, quando os homens consomem muitas coisas, o ímpeto para uma delas de

que careceriam não é tão forte, e isso é um sinal de que a urgência não é tão imperiosa.

§ 191

Da mesma maneira, os *meios* para as carências particularizadas e, de maneira geral, os modos da sua satisfação, que se tornam, por sua vez, fins relativos e carências abstratas, *dividem*-se e *multiplicam*-se — uma multiplicação que prossegue ao infinito, que, exatamente nessa medida, é uma *diferenciação* dessas determinações e uma *apreciação* da conformidade dos meios a seus fins — o *refinamento*.

Adendo (H). Aquilo que os ingleses denominam "*comfortable*" é algo inteiramente inesgotável e que prossegue ao infinito, pois cada conforto mostra novamente o seu desconforto, e essas invenções não têm fim. Por isso, uma carência é produzida não tanto por aqueles que a têm de modo imediato, quanto, muito mais, por aqueles que graças ao seu surgimento buscam um ganho.

§ 192

As carências e os meios, enquanto ser-aí real, tornam-se um *ser* para *outros*, por cujas carências e por cujo trabalho a satisfação está reciprocamente condicionada. A abstração, que se torna uma qualidade das carências e dos meios (ver o § precedente), torna-se também uma determinação da relação recíproca dos indivíduos uns aos outros; essa universalidade, enquanto *ser reconhecido*, é o momento que as torna, em sua singularização e em sua *abstração*, carências, meios e maneiras de satisfação que, enquanto *sociais*, são *concretas*.[384]

---

[384] A satisfação social das carências na sociedade civil burguesa torna-se efetiva e concreta precisamente mediante a "abstração" crescente que as relações recíprocas entre os indivíduos adquirem enquanto particularidades autônomas, resultante do processo de análise, isto é, de "decomposição e diferenciação" ao infinito das carências, dos modos e meios de sua satisfação e do processo de trabalho na sua divisão social e técnica. Especulativamente, é a análise, a força negativa do entendimento, quem opera no interior da

Adendo (H). É pelo fato de eu ter de me orientar em função do outro que se introduz aqui a forma da universalidade. Adquiro dos outros os meios da satisfação e tenho de aceitar, por conseguinte, a sua opinião. Ao mesmo tempo, sou obrigado a produzir os meios para a satisfação dos outros. Uma coisa remete à outra e se conecta com ela. Tudo o que é particular torna-se, nessa medida, algo social; na maneira de vestir, na hora do comer, reside certa conveniência, que se tem de aceitar, porque nessas coisas não vale a pena querer mostrar a sua maneira de ver própria, mas o mais sensato nisso é proceder como os outros.

§ 193

Esse momento [da universalidade] torna-se, assim, uma determinação de fim particular para os meios tomados por si e para a sua posse, assim como para o modo de satisfação das carências. Ademais, ele contém imediatamente a exigência da *igualdade* com os outros nessa esfera [da satisfação]; a carência dessa igualdade e o tornar-se igual aos outros, a *imitação*, por um lado, assim como a carência da *particularidade*, igualmente aí presente, de se fazer valer por uma distinção, por outro, tornam-se, elas próprias, uma fonte efetiva da multiplicação e propagação das carências.[385]

---

esfera do espírito objetivo e da eticidade: ela transforma continuamente a estrutura desejante do indivíduo e, por consequência, os processos de consumo, produção e distribuição cada vez mais complexos, ao mesmo tempo contingentes e necessários, que regem as mediações da esfera do mercado em sua base, o "sistema das carências". Nessas mediações se constitui então um nexo social estruturado por um reconhecimento recíproco universal, porém formal, pois igualmente determinado pela abstração.

[385] Esta universalidade de mediação formal, que, graças à análise e à abstração das carências, dos seus meios e modos de satisfação, as torna sociais (§ anterior), atua também como um fim que determina de maneira particular os meios em si mesmos e a sua posse, bem como o modo de satisfação das carências, de tal sorte que, tanto a exigência de igualdade de todos na sua satisfação (a imitação), quanto essa particularidade que leva cada um a querer distinguir-se dos outros (a particularização no sentido de querer ser especial), tornam-se uma causa suplementar da multiplicação e propagação das carências. "A exigência da igualdade, a identidade com os outros, de sorte que não se antecipem a mim, está relacionada com a imitação e, além disso, ulteriormente, com o fato de não se estar contente com essa igualdade, e que se quer outra coisa, algo a mais, algo especial" (*VRph 1822-23*, p. 596). "As carências se multiplicam graças à reciprocidade, que é, concomitantemente, um lado da universalidade. Imita-se, isto é a origem das modas, quer-se

§ 194

Visto que na carência social, enquanto ligação da carência imediata ou natural e da carência espiritual da *representação*, é esta última que, enquanto universal, se torna preponderante, o lado da *libertação* reside nesse momento social, de sorte que a rigorosa necessidade natural da carência é ocultada e o homem se relaciona à *sua* opinião,[386] na verdade, a uma *opinião* universal e a uma necessidade só criada por ele mesmo, [e] ao invés de se relacionar a uma contingência somente exterior, relaciona-se a uma contingência interna, ao *arbítrio*.[387]

A representação segundo a qual, com respeito às carências, o homem viveria em *liberdade* num pretenso estado de natureza, no qual só teria carências pretensamente naturais e só usaria para a sua satisfação meios que uma natureza contingente lhe proveria imediatamente — des-

---

ter como os outros têm, uma vez isso alcançado, não se está mais contente, quer-se algo de especial, então os outros novamente imitam, e assim infindavelmente" (*VRph 1824-25*, p. 491).

[386] "A opinião e a representação tornam-se o principal. A carência é arrancada das mãos da necessidade natural e entregue à opinião e à representação" (*VRph 1822-23*, p. 596).

[387] Essa visão otimista do caráter socialmente emancipatório da libertação da natureza pela formação e multiplicação das carências imaginárias é desdobrada nas *Lições* de 1822-23: "Aqui reside um lado da libertação, e não é de se imputar aos homens como vexaminoso que tenham multiplicado as suas carências. Pois precisamente as carências resultantes da opinião dão ao homem o sentimento da sua liberdade do [elemento] natural, o sentimento de um repousar em si mesmo. Essa é a liberdade que o homem consegue alcançar nessa esfera. Depender da natureza significa não ser livre; depender da sua opinião é um modo da liberdade, pois, no depender de si, aquilo de que ele depende é ele mesmo e não lhe é algo de outro" (*VRph 1822-23*, pp. 597-8). Nas *Preleções de 1824-25*, a primazia do modo de satisfação da carência sobre o momento da necessidade objetiva nela contido destaca o exercício da liberdade subjetiva: "Quando a carência está tão particularizada, o modo de satisfazê-la é indiferente, subjetivo, não mais residindo na natureza da Coisa, porque essa carência não é mais a carência concreta, universal, mas a carência na sua divisão, na qual qualquer lado pode ser destacado. O que importa, por conseguinte, é o modo particular de satisfazer a carência, e, por essa razão, torna-se questão de arbítrio subjetivo, de opinião. As carências tornam-se, nessa medida, imaginárias e, até certo ponto, desaparece a necessidade da carência, somente o seu modo é considerado" (*VRph 1824-25*, p. 492).

considerando o momento da libertação que reside no trabalho, do que se tratará mais adiante —, é uma opinião falsa, porque a carência natural enquanto tal e a sua satisfação imediata seria somente o estado da espiritualidade imersa na natureza, e, portanto, um estado de rudeza e de não liberdade, ao passo que a liberdade reside unicamente na reflexão do espiritual (a)dentro de si, na sua diferenciação do que é natural e no seu reflexo[388] sobre esse.

§ 195

Essa libertação é *formal*, visto que a particularidade dos fins permanece o conteúdo que lhe serve de fundamento. O direcionamento da situação social para multiplicação indeterminada e a especificação das carências, dos meios e das fruições, o qual, assim como a diferença entre a carência natural e a cultivada,[389] não tem limite — o *luxo* —, é igualmente um aumento infinito da dependência e da penúria, a qual tem de lidar com uma matéria que oferece resistência infinita, a saber, com meios externos dotados da natureza particular de serem propriedade da vontade livre [de outros], por conseguinte, com o que é absolutamente duro e resistente.

Adendo (H). Diógenes, em toda a sua figura cínica, é propriamente tão só um produto da vida social ateniense, e o que o determinava era a opinião contra a qual a sua maneira de ser em princípio agia. Por isso, essa maneira de ser não é independente, mas ela só surge graças a esse elemento-social, e é ela própria um produto tosco do luxo. Onde, por um lado, esse se encontra no seu auge, aí, também, por outro lado, a penúria e a abjeção são igualmente grandes, e o cinismo é então suscitado pelo contraste com o refinamento.

---

[388] *Reflex*, "reflexo" num duplo sentido, óptico, do que reflete, espelha a liberdade do espiritual do espírito no elemento natural; e ativo, do que atua sobre esse elemento. Ambos são contrapostos ao sentido da "reflexão (a)dentro de si", enquanto momento puramente interior da liberdade.

[389] "As carências naturais não podem ser separadas das imaginárias. Diógenes tinha uma tigela para beber, mas quando viu alguém beber da mão, jogou fora a tigela. Não é possível indicar um limite nesse caso" (*VRph 1822-23*, p. 598).

b. O *modo do trabalho*

§ 196

A mediação que consiste em preparar e obter para as carências *particularizadas* meios adequados, igualmente *particularizados*, é o *trabalho*, que, através dos mais variados processos, especifica para esses múltiplos fins o material imediatamente fornecido pela natureza. Este dar forma confere, então, ao meio o seu valor e a sua conformidade ao fim, de sorte que o homem no seu consumo se relaciona precipuamente a produções *humanas*, e o que ele consome são precisamente tais esforços.

Adendo (H). É ínfimo o material imediato que não precisa ser elaborado: mesmo o ar há que adquiri-lo, posto que é preciso aquecê-lo; somente a água, talvez, pode-se beber como é encontrada. São o suor e o trabalho humanos que obtêm para o homem os meios para as carências.

§ 197

Na multiplicidade das determinações e dos objetos que despertam interesse desenvolve-se a *formação teórica*, que é não só uma multiplicidade de representações e conhecimentos, mas, também, uma mobilidade e uma rapidez do representar e do passar de uma representação a outra, o captar relações intrincadas e universais etc. — a formação do entendimento em geral, por conseguinte, também a da linguagem. — A *formação prática* pelo trabalho consiste na carência autogerada de uma *ocupação* em geral[390] e no hábito *dessa ocupação*, em seguida, na *restrição do próprio fazer*, em parte segundo a natureza do material, em parte, sobretudo, segundo o arbítrio dos outros e, [enfim,] num hábito que se adquire por essa disciplina de exercer uma atividade *objetiva* e ter habilidades *universalmente válidas*.[391]

---

[390] Os Apontamentos de Hotho incorporados no Adendo, que definem a formação prática como o "hábito e o carecer de uma ocupação" (*id.*, v. 3, p. 607), confirmam a interpretação de que não se trata apenas de uma "carência autogerada e do hábito da ocupação em geral", mas de um carecer de uma ocupação em geral, o qual gera a si mesmo.

[391] O assistente responsável pelo repetitório das *Preleções de 1822-23*, cujo texto

Adendo (H). O bárbaro é preguiçoso e diferencia-se do homem cultivado por ficar ruminando às tontas no seu embotamento, pois a formação prática consiste precisamente no hábito e no carecer de uma ocupação. O inábil produz sempre algo diferente do que ele quer, porque ele não é senhor do seu fazer, ao passo que pode ser chamado hábil o trabalhador que produz a Coisa como ela deve ser e que no seu fazer subjetivo não encontra nenhuma rigidez em relação ao fim.

§ 198

Mas o universal e objetivo no trabalho reside na *abstração*, a qual efetua a especificação dos meios e das carências e, com isso, especifica igualmente a produção e produz a *divisão dos trabalhos*. Pela divisão, o trabalho do singular torna-se *mais simples* e, através disso, torna-se maior a sua habilidade no trabalho abstrato bem como o conjunto das suas produções. Ao mesmo tempo, essa abstração da habilidade e do meio completam, até uma necessidade total, a *dependência* e a *relação recíproca* entre homens para a satisfação das demais carências. A abstração do produzir torna, além disso, o trabalho sempre mais *mecânico* e, com isso, ao fim, apto para que o homem dele possa se retirar e deixe a *máquina* entrar em seu lugar.[392]

Hotho copiou à margem do manuscrito dos seus Apontamentos, também editado por Ilting no mesmo volume ao lado destes, destaca e articula os três momentos presentes respectivamente na formação teórica e na formação prática. Na formação teórica: a) a análise que diferencia e fixa as determinidades de um objeto concreto, as eleva à forma da universalidade e, assim, introduz pontos de vista universais que orientam a percepção e a consideração do objeto; b) a síntese que relaciona umas às outras essas determinidades abstratas, mediante a qual elas se tornam meios para fins; c) a atividade e a mobilidade de passar de um objeto ao outro, a qual é igualmente diferenciação e sinopse (*id.*, v. 3, pp. 602-5). Na formação prática, que consiste em pôr ativamente esse elemento espiritual do saber formado ou cultivado no material imediato que ele encontra diante de si, os momentos são: a) o hábito da atividade em geral, segundo a qual o sujeito só é enquanto ele põe o seu saber; b) a restrição e a determinação do fazer quanto ao material, pela qual se adquire a habilidade de realizar a formação teórica, e depois, quanto à relação aos outros, pela qual se introduz a reciprocidade da universalidade; c) a atividade, que não é mais só atividade em geral, mas atividade objetiva e reconhecidamente universal, que intervém no todo do objeto (*id.*, v. 3, pp. 606-7).

[392] "Quanto mais singular o trabalho, mais ele se torna mecânico. O elemento-mecânico tem por seu fundamento meramente uma conexão abstrata do entendimento; esse

c. *O patrimônio*

§ 199

Nessa dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências o *egoísmo subjetivo* se inverte na *contribuição para a satisfação das carências de todos os outros* — na mediação do particular pelo universal enquanto movimento dialético, de sorte que, ao mesmo tempo que cada um adquire, produz e frui para si, precisamente com isso produz e adquire para a fruição dos demais.[393] Essa necessidade, que reside no entrelaçamento da dependência omnilateral de todos, é doravante para cada um o *patrimônio*

é um atuar nessa habilidade abstrata. O elemento-espiritual e vivo é individual e concreto, o mecânico é abstrato segundo uma lei, segundo uma maneira.

Por isso, esses trabalhadores se embotam, eles estão ligados a uma tarefa e, assim, estão à beira do abismo; por outro lado, o seu espírito se degrada. E, visto que se perde o elemento espiritual do trabalho, que é um apreender no conjunto, um estar atento a várias coisas e ter um domínio delas, a consequência dessa perda é que, por fim, a máquina pode entrar no lugar do homem. [...]

O resultado da formação acabada do trabalho é a máquina, que poupa o trabalho do homem e produz barateamento. Os homens então se queixam das máquinas, e na Inglaterra elas foram parcialmente destroçadas por trabalhadores desempregados; mas os homens poderiam ser utilizados para algo melhor do que para tarefas que as máquinas são capazes de executar.

São essas as determinações que há que estabelecer em relação à formação do trabalho. O entendimento tem aqui o seu lugar, e tudo se funda, aqui, na penetração da inteligibilidade do entendimento, da forma do universal nessas tarefas" (*id.*, v. 3, pp. 611-3).

[393] Esse é o lado luminoso do "movimento dialético", que converte o desenvolvimento autônomo da particularidade enquanto "fim para si" em satisfação das carências de todos. Os Apontamentos de Hotho sublinham essa confiança otimista, smithiana, na mediação do mercado: "O maravilhoso é essa necessidade interna de que, enquanto cada um acredita trabalhar para si, o egoísmo se inverte e na elaboração do seu fim realiza os fins dos outros. Quanto mais um homem dissipa e consome para si, quanto mais emprega tudo para as suas fruições, a sua riqueza, o seu tempo, os seus pensamentos, tanto mais ele satisfaz as carências de outros, e nenhum pode levar um pedaço de pão à sua boca sem, graças a isso, proporcionar pão para um outro. Em tudo o que o homem faz para si, ele fomenta os fins dos outros, de sorte que os fins dos outros têm por condição um trabalho para ele mesmo. [...] Alguém que consome muito cria mais utilidade para a sociedade civil do que aquele que gastasse a mesma soma em esmolas, pois à primeira

universal permanente (ver § 170), que contém para cada um a possibilidade de dele participar pela sua formação e sua habilidade, a fim de estar assegurado em sua subsistência — assim como esse ganho mediado pelo seu trabalho conserva e aumenta o patrimônio universal.[394]

§ 200

Mas a *possibilidade de participação* no patrimônio universal, o patrimônio *particular*, está *condicionada*, em parte por uma base própria imediata (capital), em parte pela habilidade que, por sua vez, ela mesma novamente está condicionada por aquela, mas em seguida pelas circunstâncias contingentes, cuja multiplicidade produz a *diversidade* no *desenvolvimento* das disposições naturais, corporais e espirituais, já por si desiguais — uma diversidade que nessa esfera da particularidade se salienta em todas as direções e em todos os níveis e, junto com a contingência e o arbítrio que restam, tem por consequência necessária a *desigualdade do patrimônio e das habilidades* dos indivíduos.

Contrapor ao *direito* objetivo *da particularidade* do espírito[395] contido na ideia, o qual na sociedade civil não só não suprime a desi-

---

maneira de gastar está ligada a atividade dos outros, a utilização do seu entendimento" (*id.*, v. 3, pp. 614-5).

[394] "Uma sociedade civil cultivada, na qual existe bem-estar e a possibilidade de que cada um satisfaça as suas carências, concede a cada um a permissão de juntar-se a ela, de trabalhar e de receber o que é seu pelo seu trabalho.

Isso é o patrimônio universal, que está aberto a cada um, e o direito que o homem tem de satisfazer as suas carências. O direito da sua particularidade tem, aí, o seu ser-aí, a sua efetivação, a sua base estável, cada indivíduo tem aí o sentimento próprio de repousar em si mesmo e de ter a honra de satisfazer pelo seu trabalho as carências que conhece a partir de si mesmo. Cada um está ciente de si enquanto autônomo mesmo com respeito à sua dependência, visto que ele a supera pela sua atividade. Isso é a raiz da sua riqueza, é uma situação racional.

Quando se opina que a indústria, o luxo etc. são desnecessários e se tem aversão a eles por causa da miséria associada a eles, é de se replicar que isso é, antes, a segurança, que em relação à natureza externa é muito mais contingente, uma segurança a que o homem deve o seu entendimento, a sua atividade. Por causa disso, um povo industrioso tem de si uma autoestima inteiramente diferente do que um povo onde não há indústria" (*VRph 1824-25*, p. 505).

[395] "A particularidade adquire aqui o seu direito pleno, incontestado, expandido.

gualdade dos homens posta pela natureza — [que é] o elemento da desigualdade —, porém a produz a partir do espírito e a eleva a uma desigualdade da habilidade, do patrimônio e mesmo da formação intelectual e moral,[396] contrapor a esse direito a exigência da igualdade é próprio do entendimento vazio, que toma esse seu abstrato e seu *dever-ser* pelo real e racional. Essa esfera da particularidade, que se imagina o

---

Tudo o que ela determina tem a sua eficácia. — A queixa de que a sociedade civil é in-justa para com a igualdade é uma queixa desprovida de pensamento. — Tudo parte do conceito que o homem em si mesmo tem de si; é precisamente a vontade particular do indivíduo o que aqui alcança a sua maturidade plena, o que tem toda a ocasião de mostrar de que ela é capaz. As fantasias vazias do seu espírito também alcançam aqui o seu direito, ao mostrarem-se como meras fantasias. Na sociedade civil, portanto, aquilo que verdadeiramente existe na particularidade é o que está menos restringido" (*VRph 1822-23*, pp. 620-1).

[396] "Quando a reflexão subjetiva, a vontade própria, a infinitude do indivíduo dentro de si é apreendida, o indivíduo enquanto tal entra em cena fazendo valer o direito da sua particularidade, a particularidade no seu todo se separa nessas diferenças.

O homem em geral tem de pagar caro o fato de que possa ser assim subjetivamente livre para si. Essa possibilidade da sociedade civil, de que tudo o que reside no espírito humano e também na particularidade da sua individualidade, de que tudo isso possa ser trazido à existência, à sua formação mais alta, leva, por outro lado, à degradação de uma grande maioria com respeito à sua formação, produz a diferença entre uma formação profunda, grande, de um lado, e a falta de toda formação, de outro. Essa formação depende dos estamentos e cada um tem o seu próprio tipo de formação.

Frequentemente os homens levam isso a mal, já que, seja qual for o estamento a que o indivíduo pertence, tantas coisas estão entregues ao acaso, que facilmente lhes aparece como algo in-justo o fato de que também com respeito à formação espiritual, à formação teórica e prática, uma esfera na qual cada um enquanto homem tem direitos iguais, a contingência tenha tanta influência. Tolera-se, ainda, que haja desigualdade de patrimônio, mas dificilmente se aceita que a formação, que parece pertencer inteiramente ao espírito, fique entregue ao acaso, que nela ocorra uma diferença, portanto, uma desigualdade de direito.

Mas a existência, a formação plena do espírito teórico e prático é, no que concerne aos indivíduos, essencialmente condicionada, [pois] assim como um povo depende da história mundial, assim também o indivíduo é dependente no interior do seu povo. O espírito é o que ele é por si mesmo, ele tem de produzir a sua existência, mas justamente enquanto ele chega à esfera da existência, ele encontra algo exterior e seu comportamento é um romper a exterioridade, uma luta contra ela, que precisamente com isso encerra a contingência dentro de si. Mas não se pode dizer que o indivíduo enquanto tal está atado a esse seu estamento, [pois] ele pode se livrar da sua restrição, mas isso ocorre de novo somente pela sua particularidade, pela energia do seu espírito, do seu caráter, é, portanto, sua responsabilidade" (*VRph 1824-25*, p. 513).

universal, guarda dentro de si nessa identidade somente relativa com esse universal tanto a particularidade natural quanto a particularidade arbitrária [e guarda], com isso, o resto do estado de natureza. Além disso, é a razão imanente no sistema das carências e no seu movimento que articula esse sistema num todo orgânico de diferenças; ver o § seguinte.

§ 201

Os meios infinitamente variados e o seu movimento de entrecruzamento igualmente infinito na produção e na troca recíprocas *reúnem*-se graças à universalidade ínsita no seu conteúdo e *diferenciam*-se em *massas universais*, de sorte que toda essa conexão se estrutura em *sistemas particulares*[397] de carências, de meios e de trabalhos correspondentes, de modos de satisfação

---

[397] "Aqui, entretanto, o meio, a carência, o trabalho não são mais representados enquanto tais, mas eles são tomados conjuntamente enquanto totalidade, e, assim, esta se organiza essencialmente em si mesma.

A totalidade verdadeira não é um coletivo, mas algo necessário dentro de si, esse coletivo só existe onde muitas singularidades estão ligadas de modo exterior, mas aqui o laço é essencialmente interior. Essa totalidade, esse todo tem de se particularizar dentro de si. Uma espécie de divisão é a imediata, segundo os trabalhos. A totalidade tem de se dividir ulteriormente em espécies, que são por sua vez [cada uma] um todo, um sistema, uma totalidade inteira. Esta divisão é, portanto, essencialmente organização, [pois] vivo é só o que se organiza dentro de si em diferenças. Assim, o todo tem de se organizar dentro de si em diferenças, ele tem de se articular em sistemas. — Esses sistemas dessa esfera da sociedade civil, sistemas particulares da particularidade universal, do modo universal de satisfazer as carências, são os estamentos da sociedade civil.

Os estamentos têm um duplo significado, por um lado, enquanto pertencentes à sociedade civil, são o estamento dos agricultores, o estamento industrial e o estamento universal; o segundo significado tem o seu lugar no Estado político, eles são aí os estados nacionais, provinciais e os estados do império etc. — Mas esse duplo significado não é duplo por acaso, ele é o ponto da conexão essencial entre o que constitui a esfera da particularidade na sociedade civil e o que é necessário no corpo político. É da maior importância que o Estado político se diferencie dentro de si, que ele se organize, se decomponha em órgãos para que tenha vida, e isso é igualmente necessário no caso da sociedade civil, a fim de que ambos acordem entre si, isso é da mais alta, de absoluta importância. Os estamentos da sociedade civil civil são os que se referem às carências, aos interesses particulares enquanto tais, esse lado da particularidade tem, agora, de se conectar, ser idêntico com os interesses do Estado" (*id.*, v. 4, pp. 510-2).

e de formação teórica e prática — sistemas entre os quais os indivíduos estão repartidos — em uma diferença de *estamentos*.[398]

---

[398] O termo alemão *Stand*, atestado desde o século XIV na grafia antiga *Stant*, aqui traduzido por "estamento", é um substantivo verbal derivado de *stehen*, antigo alto alemão *stanten*, que significa "o lugar, o modo ou a ação de estar, estar de pé ou parado", e que se forma analogamente ao substantivo latino *status* a partir do verbo *stare*. O *status* latino está na raiz do termo que, no seu significado político, as línguas latinas utilizam para designar o Estado (*estat* ou *état*, *state*, *stato*, *estado*) e, também, do termo alemão *Stat*, depois *Staat*, que, embora surgido já no século XV, só a partir do século XVII, quando as significações de *Stand* e *Staat* se separam, passa a designar a entidade política soberana que conhecemos por este nome. É interessante assinalar que o próprio Hegel, no seu escrito político *A constituição da Alemanha* (*Die Verfassung Deutschlands*), de 1801-1802, chama a atenção para a equivalência entre *Stand* e *Staat*. O campo semântico de *Stand* e *Staat* é extremamente amplo e compreende, além de *status*, os termos latinos *conditio*, *dignitas*, *genus*, *gradus* e, antes de tudo, *ordo*, o que se reflete nas várias palavras que a língua portuguesa usa conforme o contexto para cobrir estes diversos significados: além de "estamento" e "ordem", "estado" — por exemplo, ao referir-se aos três estados da sociedade absolutista francesa e à sua representação política nos "Estados gerais" (*États généraux*) e, mais genericamente, "posição", "condição" e "grau" nas diferentes ordens da vida (cf. Oexle, O. G., Konze, W., Walter, R., "Stand, Klasse", in: *GGrb.*, v. 6, p. 156; v. também o verbete "Staat und Souveränität", in: *GGrb.*, v. 6, pp. 1-154).

O uso do conceito está originariamente ligado a uma reflexão sobre: 1) a desigualdade, as diferenças e as graduações que se estabelecem numa determinada multiplicidade social; e sobre 2) a coordenação e a ordem (τάξις, *ordo*) dessas diferentes posições e graduações para alcançar uma harmonia num todo. Na Antiguidade clássica e na Idade Média, a reflexão sobre o "estamento" adquire uma dimensão metafísica, em que a ordem cósmica e/ou divina do mundo é o fundamento do seu conhecimento, e este, a base normativa do comportamento ético e da organização social e política do mundo. Com a dissolução dessa ligação interna entre ontologia, teoria do conhecimento e ética no sulco do funcionalismo que inspira as ciências modernas, e especificamente no confronto com a industrialização capitalista, com o Iluminismo e a Revolução Francesa, especialmente no último terço do século XVIII e no início do século XIX, o conceito de estamento e de Estado se torna um conceito político-ideológico. A contrapelo das principais convicções sociais e políticas da modernidade, ele assume a conotação de tudo o que há de obsoleto, ilegítimo e injusto numa ordem social. Ele se torna, assim, um conceito polêmico, que, ao remeter a graus de ser ou hierarquias sociais e políticas pretensamente fundadas na natureza ou na tradição, propaga e legitima a desigualdade. Com isso ele perde o seu significado teológico, e, depois, jurídico-político, sendo paulatinamente substituído no século XIX pelo seu significado sociológico de estamento profissional e social pelo conceito de classe (cf. *id.*, pp. 156-9).

A formação progressiva da ordenação estamental da sociedade europeia ocorre durante os séculos XIII e XIV e chega ao seu desenvolvimento pleno no século seguinte. É um fenômeno especificamente europeu, cujas condições de surgimento são a estrutura

político-social do feudalismo ocidental e a influência das doutrinas cristãs no quadro do dualismo Igreja e Estado, de um lado, e da pluralidade dos Estados nacionais emergentes, de outro. Condição essencial para surgimento dessa constituição estamental da sociedade europeia foi a existência de um amplo estamento de trabalho livre, que compreende o burguês citadino e o camponês, pois a acentuada diferença entre senhores e escravos e, posteriormente, a forma da dominação imperial na Antiguidade clássica não oferecia condições para que ela se desenvolvesse. Além disso, o surgimento de um estamento clerical na Idade Média, profundamente marcada pelo pensamento cristão, faz surgir a ideia de "direitos subjetivos públicos" de um grupo social privilegiado, que se torna então um modelo para o posterior surgimento de estamentos políticos com os seus direitos, privilégios e liberdades, bem como para o exercício da figura jurídica da representação, decisiva, posteriormente, para se compreender a teoria hegeliana da representação estamental (*id.*, pp. 196-7).

Desde o final do século X e no início do século XI, dissemina-se na sociedade e no imaginário feudal, espelhando uma diferenciação social baseada na divisão do trabalho e das profissões, o velho esquema interpretativo da divisão funcional tripartida dos estamentos ou ordens: o dos que rezam (*oratores*), o dos que lutam (*bellatores*) e o dos que trabalham (*laboratores*), esquema que ajuda na configuração social principalmente das figuras do cavaleiro e do camponês (*id.*, pp. 185-6). As profundas transformações econômicas e sociais dos séculos XI e XII acrescentam ao esquema tripartido clássico o estamento dos comerciantes: na sua figura aparece pela primeira vez o burguês citadino, o cidadão da cidade (*Stadtbürger*), iniciando-se a distinção entre o estamento camponês e o estamento burguês no sentido do habitante do burgo, que aos poucos conquista um *status* político próprio em face da nobreza e do clero. Porém, a plena configuração de um estamento burguês só se dá claramente no final da Idade Média, pois ainda no século XV, na França, o conceito que então surge de *tiers état* não diferencia campesinato e burguesia urbana (*id.*, p. 188).

Este é só um dos exemplos da extraordinária continuidade da história conceitual do termo "estamento". Ele reflete pouco e não imediatamente as transformações sociais, o que se explica pela estreita ligação do conceito de estamento e da diferenciação estamental com o pensamento cristão da ordem da criação e da conservação do mundo, e com o problema da capacidade de o homem pecador cumprir as obrigações institucionalizadas do seu estamento. O conceito tinha uma dimensão primariamente ético-normativa e não empírico-social, pois a doutrina dos estamentos era primariamente da competência dos teólogos. No início dos Tempos Modernos há mesmo uma intensificação desse vínculo teológico do conceito com Lutero, que, ao mesmo tempo, rompendo radicalmente com a tradição eclesiástica, desencadeia a secularização do conceito, ao negar a posição especial do estamento eclesiástico e ao equipará-lo ao estamento político e ao estamento econômico, que deixam, para Lutero, de ser primariamente segmentos de uma sociedade tripartida, mas passam a ser âmbitos ou ordens da vida a que cada homem pertence. A dimensão teológica do conceito perde com isso a sua primazia e a sua validade universal, até que, como conceito ontológico e político-jurídico, ele se torna problemático e obsoleto (*id.*, pp. 200-2).

À medida que, a partir do final da Idade Média, a alta e baixa nobreza, os religiosos dotados de poderes e dignidades seculares (prelados) e as cidades livres se institucionalizam — conjuntamente com o príncipe ou em oposição a ele — como uma representação nacional de um território, reunindo-se em dietas, para antes de tudo aprovar os impostos, configura-se a ordenação estamental clássica da sociedade europeia absolutista. As propriedades conceituais fundamentais deste Estado estamental (*Ständestaat*) vão perdurar do século XV ao século XVIII, e, de forma modificada, até o século XIX, apesar das consideráveis diferenças de país para país no que diz respeito à posição e à força política dos estamentos (*id.*, pp. 207-8). Assim, no Sacro Império Romano de Nação Germânica o conceito de *Reichstände*, os "estamentos ou estados do Império", significa a dieta imperial, que reúne representativamente o imperador e o império, e congrega numa corporação política de notáveis os príncipes eleitores, os príncipes religiosos e seculares, e os demais estamentos, prelados, condes e cidadãos, estes últimos não pessoalmente representados (*id.*, p. 208).

A progressiva penetração da doutrina da soberania de Bodin na Alemanha, a consolidação do poder monárquico dos príncipes e o princípio da razão de Estado atuam contra e enfraquecem os velhos direitos e as velhas liberdades dos estamentos, iniciando um processo de transformação e dissolução do próprio conceito de estamento. Para o jusnaturalismo de Puffendorf e seus seguidores, os direitos estamentais passam a ser derivados da competência do soberano e são rebaixados a privilégios contratualmente negociados e concedidos, ao mesmo tempo em que se acentua um nivelamento das diferenças jurídico-políticas dos indivíduos pertencentes a diferentes estamentos no conceito geral de súdito. Essas diferenças não são mais consideradas como instituídas por Deus, mas como objeto de contrato e juramento recíproco entre o príncipe e os estamentos e, com isso, para o pensamento jusnaturalista, como contrárias à ausência de desigualdade no estado de natureza e ao princípio da igualdade jurídica fundado moralmente. Tudo isso solapa a consistência e a validade do conceito de estamento (*id.*, pp. 210-2). Mas todo o século XVIII e, na Alemanha, ainda quase toda a primeira metade do século XIX, com as imposições do Congresso de Viena (1815) de restaurar a representação estamental, são atravessados pela tensão entre o peso que os estamentos e a sua representação política ainda possuíam nos parlamentos nacionais e regionais e as tendências de centralização monárquica de reformar as instituições estamentais.

Com o nível do pensamento político alcançado pelo jusnaturalismo de Puffendorf, o conceito de estamento perde, em princípio, o seu objeto, e com as teorias econômicas dos "cameralistas" ele se mostra progressivamente inutilizável para descrever as diferenciações sociais e econômicas, de sorte que atuam durante o século XVIII duas tendências contrárias. De um lado, um esvaziamento e uma eliminação do conceito na sua fundação teológico-metafísica e na sua função de legitimação da velha ordenação estamental da sociedade, com a sua paulatina substituição pelo conceito de classe, introduzido pelos fisiocratas como termo técnico moderno. De outro lado, a busca de uma nova determinação do conceito com novos conteúdos e campos de aplicação, correspondentes às novas condições político-sociais, nas quais ele permanece em concorrência com o novo conceito de classe. Por isso, os limites entre os dois conceitos apagam-se já antes da Revolução

Francesa, sendo frequentemente usados pelos contemporâneos de Hegel como conceitos equivalentes. A radicalização e a popularização das ideias de liberdade e igualdade da pessoa no último terço do século XVIII tornam progressivamente inaceitáveis a realidade social dos estamentos e o seu próprio conceito, principalmente quando determinados hereditariamente. Em consequência, ele é substituído como princípio de seleção para as diferentes funções sociais pelo princípio da competência e do desempenho, segundo o postulado ético da dignidade do homem (*id.*, pp. 213-6).

À liquidação política do princípio estamental, principalmente dos estamentos hereditários, pela Revolução Francesa, corresponde na Alemanha a crítica de Kant à sua inadequação e ilegitimidade de princípio. Ao fundar a condição de cidadão na "liberdade de cada membro da sociedade enquanto homem", na "igualdade [...] enquanto súdito" e na sua "independência [...] enquanto cidadão", definido principalmente pela capacidade de ser senhor de si e prover autonomamente a sua subsistência, Kant estabelece, como corolário da igualdade, o princípio do acesso universal de cada membro da sociedade a qualquer estrato social ao qual "o seu talento, a sua diligência e a sua sorte o possam levar" ("Über den Gemeinspruch; das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", A 234-51, in: *Kant, Werke*, v. VI, pp. 144-54; "Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria mas nada vale na prática", tradução de A. Morão, modificada, in: Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 2018, pp. 59-109).

"Ora, visto que o nascimento não é um *feito* de quem nasce, por conseguinte, não lhe está adscrita nenhuma desigualdade do estado jurídico e nenhuma submissão a leis coercitivas a não ser aquela que lhe é comum com todos os outros, enquanto súdito do único poder legislativo supremo, não pode haver nenhum privilégio inato de um membro do corpo comum, enquanto cossúdito, sobre os outros, e ninguém pode transmitir o privilégio do *estamento* que ele possui no interior da comunidade aos seus descendentes; por conseguinte, também não pode, como se por nascimento estivesse qualificado para a condição senhorial (*Herrenstände*), impedir coercitivamente os outros de chegarem por seu próprio mérito aos graus superiores da hierarquia (do superior e do inferior, dos quais, porém, nenhum é *imperans* e o outro *subjectus*)" ("Über den Gemeinspruch; das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", A 240-1, p. 58; *Kant, Werke*, v. VI, p. 148).

À medida que se consolidava a separação entre a sociedade civil moderna, concebida como a esfera de realização dos interesses privados dos indivíduos, e o Estado, enquanto esfera política, avançava, com ela, a dissolução da ordenação estamental da sociedade. Na França, a retórica e o princípio da igualdade política vai varrer da linguagem político-social os conceitos de *état*, *ordre* e *corps*, que se tornam odiosos. Em contrapartida, na Alemanha, o conceito de *Stand* permanece em uso no final do século XVIII e ainda na primeira metade do século XIX, embora o seu campo semântico tenda a se recobrir com o do moderno conceito de classe, guardando todas as ambivalências de uma longa transição em que perduram elementos da sociedade e da representação estamental. Todas as controvérsias teóricas em torno desses dois conceitos e da sua respectiva recusa ou aceitação são, mais ou menos explicitamente, formas de confronto com a Revolução

Francesa e com a eliminação dos *États généraux*, no sulco da universalização da igualdade política de todos os homens como cidadãos (*GGrb.*, v. 6, pp. 230-3). Mas também na Alemanha a diminuição das barreiras estamentais graças à crescente mobilidade cultural e à restrição das garantias da propriedade e à possibilidade de aquisição da propriedade imóvel por todos, que transformavam os velhos privilégios em títulos de propriedade de direito privado, sem significação política imediata, subvertem o conceito de estamento (*id.*, p. 235).

O Código Civil Prussiano (*Allgemeines Landrecht*), de 1794, projeta ainda uma sociedade estamental, em que sociedade e Estado ainda não estão separados e, sem identificar expressamente esses dois conceitos, também não os diferencia. Embora ele estabeleça uma prioridade do Estado sobre a ordenação estamental, ele não renuncia de todo a ela, principalmente no que concerne à relação entre direitos estamentais e direitos pessoais, pois o indivíduo só se torna sujeito de direito enquanto é parte de um estamento da velha sociedade civil (*id.*, p. 236). Os reformadores prussianos dos quais Hegel sentia-se próximo, Stein, Altenstein e Hardenberg, principalmente os dois últimos, empenhados numa reforma constitucional e administrativa que o desmoronamento do Império, em consequência do expansionismo napoleônico, tornava um imperativo político, procuraram abolir as prerrogativas estamentais e os próprios estamentos. Sua proposta de representação nacional visava a substituir a hierarquia dos estamentos e de suas representações por uma ordenação racional dos cidadãos em classes, não mais estruturadas hierarquicamente, que indicariam àqueles o lugar em que melhor poderiam contribuir para as verdadeiras necessidades do Estado. Essa tentativa de uma mediação precária entre a velha ordenação estamental da sociedade, que ainda sobrevivia na forma de estamentos profissionais e assembleias estamentais, e a sua organização em classes por iniciativa do Estado e executada por funcionários, exprimia a compreensão que os reformadores tinham, em face da crescente diferenciação entre sociedade civil e Estado, da necessidade de liquidar a velha estrutura estamental, evitando, ao mesmo tempo, a ruptura revolucionária (*id.*, pp. 237-41).

A promessa constitucional de Frederico Guilherme III da Prússia, de 18 de maio de 1815, de que em todos os Estados confederados se realizassem assembleias constituintes, a fim de negociar uma constituição com o príncipe, despertou, nas correntes do protoliberalismo constitucional, nacionalista e monarquista, a perspectiva de uma reorganização nacional. A esses Estados, marcados pelas guerras napoleônicas, e aos que nelas tomaram parte, seria concedida uma maior participação política na forma de uma maior importância dos estamentos e de suas assembleias na mediação entre o monarca e o povo. Embora esses liberais admitissem a inadequação do conceito de estamento, ele se tornou um conceito apelativo, dotado de uma carga nacional para mobilizar e estabelecer uma convergência ideológica de forças econômicas e políticas divergentes, graças a uma frágil mediação entre o povo e o monarca, a ser exercida pela representação estamental. Ela devia prolongar para os tempos posteriores o precário equilíbrio econômico, social e político alcançado durante as invasões napoleônicas, mas que estava ameaçado, de baixo, pelas reivindicações de igualdade política e, do alto, pela ambição da nobreza em reconquistar os seus privilégios. Assim, a equiparação entre os dois conceitos de estamento e

Adendo (H). O modo da participação no patrimônio universal é deixado à particularidade de cada indivíduo, mas a diversificação geral da sociedade civil em sistemas particulares é algo necessário. Se a primeira base do Estado é a família, os estamentos são a segunda. Esta é tão importante, porque as pessoas privadas, embora egoístas, têm a necessidade de se voltar para os outros. Aqui está, portanto, a raiz pela qual o egoísmo se vincula com o universal, com o Estado, cujo cuidado tem de ser o de que essa conexão seja sólida e estável.[399]

---

de classe encobria as oposições desencadeadas pela emancipação social e política. Por um lado, as concessões econômicas feitas para conformar os velhos estamentos com uma parte das reformas modernizadoras não conseguiram equiparar os seus velhos direitos senhoriais-estamentais e as suas ambições políticas a meras oposições de classe e de interesse de grupos. Por outro lado, a emancipação dos camponeses e artesãos promovida pelas reformas econômicas não conseguiu fazer deles uma classe burguesa consciente de si, ao mesmo tempo que a plena igualdade de direitos políticos lhes era recusada (*id.*, pp. 242-5).

Às disparidades e ao desigual desenvolvimento econômico e social nos diferentes países europeus corresponde também um desenvolvimento conceitual diferente, que faz com que — enquanto na Inglaterra e na França já surgiam no final do século XVIII e no início do século XIX as primeiras tentativas de uma análise sociopolítica de classe social — na Alemanha a discussão em torno de ambos os conceitos permanecia primeiramente determinada por problemas político-constitucionais, de modo que só nos anos 1840, com os trabalhos de Lorenz von Stein e de Marx, a discussão alemã alcançou o nível dos seus vizinhos europeus, cujo desenvolvimento capitalista estava mais avançado (*id.*, pp. 241-2).

O uso que Hegel faz desses dois conceitos na sua teoria da sociedade civil e a sua tentativa de repolitizar o conceito de estamento em sua teoria do Estado como uma forma de mediar a diferença e a oposição entre a sociedade civil e o Estado exprime a sua inserção e intervenção nesse complexo processo de reorganização da sociedade europeia e são dela tributários. O conhecido atraso alemão condiciona poderosamente o seu esforço conceitual de pensar de maneira mais larga as transformações revolucionárias da sociedade europeia nesse campo de tensão definido pela sua crítica ao liberalismo econômico e político, de um lado, e à restauração conservadora do romantismo político, de outro. Esse esforço partia da sua convicção fundamental de que a unidade entre o povo e o Estado só podia ser alcançada pela sua representação conjunta na personalidade do Estado, incorporada pelo poder monárquico.

[399] "Essa diversidade [da sociedade civil] é da maior importância, ela contém a carência do interesse particular, e a firmeza do organismo do Estado repousa em que cada um encontre o seu interesse na particularidade das diferenças do Estado. Pois o homem é este ser bipartido, que ora trabalha para um fim universal, ora para um interesse parti-

§ 202

Os estamentos determinam-se segundo o conceito como o estamento *substancial* ou imediato, como o estamento reflexivo ou *formal* e, por fim, como o estamento *universal*.[400]

---

cular. — Não se tem o direito de exigir de ninguém que deva sacrificar-se. A particularidade tem de ser satisfeita e esse interesse particular está contido no estamento. Essas massas que se formam por si mesmas têm de ser acolhidas no organismo do Estado, e elas devem se harmonizar com as massas que se formam para a execução do interesse universal, a fim de que a vida privada esteja em concordância com o que o Estado enquanto tal exige e com aquilo de que ele necessita. [...]

A segunda base do Estado são os estamentos. Vimos no parágrafo anterior a particularidade quanto ao lado contingente da mera naturalidade. O particular e a necessidade [juntas] são o estamento, o modo universal de satisfação das carências. O particular necessário é o particular enquanto universalmente válido. Esses estamentos são as raízes da individualidade, segundo as quais ela está simultaneamente voltada para fora. [...]

Aqui [...] nos estamentos está a raiz pela qual o egoísmo se vincula ao universal, ao Estado. Para que essa conexão seja firme, o Estado tem de instituí-la, conservá-la, de tal maneira que o cuidado das pessoas privadas consigo também contenha a satisfação do Estado. Portanto, a vantagem privada tem de ser considerada, pois à pessoa privada são impostos trabalhos para o Estado" (*VRph 1822-23*, pp. 621-2).

[400] Essa divisão dos estamentos segundo os três momentos do conceito tem um substrato econômico e social, que reside nos respectivos modos de participação dos estamentos e dos indivíduos que os integram na riqueza social e na divisão do trabalho, bem como na qualificação profissional e no modo de os indivíduos satisfazerem suas carências. Esses estamentos se diferenciam pelo conteúdo da função econômica e social, mas também pela função política e administrativa que eles desempenham na organização da sociedade, e, no caso do estamento universal, pela sua dedicação às tarefas do Estado. Sua divisão tripartite corresponde, assim, a três níveis de atividades necessárias à reprodução da sociedade moderna, a produção agrária, a produção industrial no sentido lato, que inclui o artesanato, a produção fabril e o comércio, e a atividade político-administrativa de organização do poder estatal em sua relação com a sociedade civil. Nesse sentido, os estamentos não designam e não são classes sociais da sociedade capitalista, primeiro, porque esses "sistemas particulares" (§ 201) estão destinados a assumir uma função de mediação política entre a sociedade civil e o Estado, especialmente no sentido da integração e resolução dos antagonismos sociais no âmbito do universal concreto do Estado racional (§§ 184, 243-5, 304, 308), segundo, porque essa divisão estamental fica aquém da especificidade histórico-social da formação capitalista da sociedade civil burguesa, cujos antagonismos Hegel ressalta com vigor (§§ 243-5). Exemplo disso é a inclusão indiferenciada no primeiro estamento dos camponeses e da aristocracia fundiária e, no segundo, afora a atividade artesanal remanescente, é omitida a distinção de função e

§ 203

a) O estamento *substancial* tem o seu patrimônio nos produtos naturais de um *solo* que ele trabalha — de um solo que é suscetível de ser propriedade privada exclusiva e que exige não só uma exploração indeterminada, mas que se lhe dê forma objetiva. Em face da vinculação do trabalho e do seu rendimento a épocas naturais fixas *singulares* e à dependência da colheita das características mutáveis do processo natural, o fim da carência converte-se em uma *provisão* para o futuro, mas conserva, devido às suas condições, o modo de uma subsistência menos mediada pela reflexão e pela vontade

---

a respectiva posição no processo de trabalho dos trabalhadores da indústria e do comércio, de um lado, e dos proprietários, de outro. Além disso, na tripartição interna do estamento da industriosidade, a análise enfoca prioritariamente o modo particular com que a atividade artesanal, fabril e comercial atende à satisfação das carências, portanto ao consumo: "seus três níveis distinguem-se pela particularidade das carências" (*VRph 1824-25*, p. 520). Hegel vai tematizar essa diferença de posição no processo produtivo entre os trabalhadores diretos e os proprietários no contexto da expansão industrial e populacional da sociedade capitalista, ao contrastar a "acumulação das riquezas" por parte da "classe mais rica" (§ 244) e "a dependência e penúria da classe atada ao trabalho", tornada incapaz "de fruir as demais liberdades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil" (§ 243). Aliás, não é por acaso que, ao se referir implicitamente a essa dinâmica da acumulação capitalista da riqueza, Hegel vai utilizar o conceito moderno de classe (*Klasse*) e não mais o de "estamento" (*Stand*) para designar os atores sociais desse processo, reconhecido por ele como antagônico, de uma sociedade que "no excesso da riqueza [...] não é rica o suficiente [...] para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe" (§ 245). De resto, a descrição do surgimento da plebe, contraposta à "maior facilidade de concentrar riquezas desproporcionadas em poucas mãos" (§ 244), e a do fenômeno endêmico da "massa que se encaminha à pobreza na condição do seu modo de vida regular" (§ 243), apontam implicitamente a uma certa artificialidade econômico-social, senão a uma precariedade analítica da divisão estamental hegeliana, derivada da estrutura do conceito, para dar conta das classes sociais que a concentração da riqueza fazia surgir na sociedade capitalista, "quando ela atua com eficácia desimpedida" (*ibid.*). Nesse sentido, essa divisão estamental fundada no conceito, afora a importante função de mediação política que Hegel vai lhe atribuir na construção do Estado racional, remete ainda a resquícios da estrutura da sociedade civil protomoderna, oriundos das limitações objetivas do atraso alemão, no horizonte do que os alemães e ainda Kant designam como *Staatsgesellschaft*, na qual a diferenciação histórica e conceitual entre sociedade civil e Estado ainda não se formara e se explicitara de modo pleno.

própria e conserva nisso, em geral, a disposição de ânimo substancial de uma eticidade imediata, que repousa na relação familiar e na confiança.

A justo título situou-se o verdadeiro início e a primeira fundação dos Estados na introdução da *agricultura* ao lado da introdução do *casamento*, já que esse princípio traz consigo o dar forma ao solo e, em decorrência disso, a propriedade privada exclusiva (cf. § 170 A), e ele reconduz a vida errante do selvagem, que busca a sua subsistência vagueando, à tranquilidade do direito privado e à segurança da satisfação da carência; com isso se vincula a ampliação desse laço a uma união *duradoura*, em si mesma universal, a ampliação da carência ao *cuidado da família* e a da posse aos *bens de família*. Segurança, consolidação, satisfação duradoura das carências etc. — características pelas quais essas instituições se recomendam num primeiro momento — não são nada mais do que formas da universalidade e configurações de como a racionalidade, o fim último absoluto, se fazem valer nesses objetos. — O que pode haver de mais interessante nessa matéria do que os *esclarecimentos* tão engenhosos quanto doutos que o meu muito honrado amigo, o senhor Creuzer, nos deu, particularmente no quarto volume da sua *Mitologia e simbólica*,[401] sobre as festas, as imagens e os santuários *agrários* dos Antigos, que se tornaram conscientes da introdução da agricultura e das instituições conexas como fatos divinos e lhes dedicaram, assim, uma veneração religiosa.

O fato de que o caráter substancial desse estamento traga consigo modificações da parte das leis do direito privado, especialmente da administração do direito, assim como da parte do ensino e da formação, bem como da religião, *não* a respeito do *conteúdo substancial*, mas a respeito da *forma* e do *desenvolvimento da reflexão*, é uma consequência ulterior, que igualmente ocorre nos outros estamentos.

Adendo (H). Em nossa época a economia [agrícola] também é conduzida de uma maneira reflexiva, tal como uma fábrica, e ela assume, então, um caráter próprio do segundo estamento que contraria a sua naturalidade. Apesar disso, esse primeiro estamento conservará sempre mais o modo da vida patriarcal e a sua disposição de ânimo. Aqui o homem acolhe com sentimento imediato o que é dado e recebido, ele é grato a Deus por isso e vive

---

[401] Creuzer, F., *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 4 volumes, 1810-12.

na crença confiante de que essa bondade perdurará. O que ele recebe lhe basta; ele o consome até o fim, pois voltará a lhe ser dado. Esta é uma disposição de ânimo simples, que não está orientada à aquisição da riqueza; pode-se também chamá-la de disposição de ânimo da *velha nobreza*, que consome o que está aí. No caso desse estamento a natureza faz o principal, e o esforço próprio, em contrapartida, é algo subordinado, ao passo que no segundo estamento o essencial é precisamente o entendimento, e o produto natural só pode ser considerado como material [para outra coisa].

§ 204

O *estamento da industriosidade*[402] tem por ocupação o *dar forma* ao produto natural e, para adquirir os meios da sua subsistência, ele está remetido ao seu *trabalho*, à *reflexão* e ao entendimento, assim como, essencialmente, à mediação com as carências e os trabalhos dos outros. O que ele produz e frui deve-o precipuamente a *si mesmo*, à sua própria atividade. — Sua ocupação diferencia-se por sua vez, enquanto trabalho voltado concretamente para carências singulares e a pedido de singulares, *em estamento do artesanato*; enquanto massa total mais abstrata de trabalho para carências singulares, mas correspondente a uma procura mais universal, *em estamento dos fabricantes*; e enquanto ocupação incumbida da troca dos meios isolados uns em face dos outros, principalmente através do meio de troca uni-

---

[402] *Stand des Gewerbes*. *Gewerbe* é um substantivo derivado do verbo *werben*, que, no seu sentido primeiro de "*esforçar-se por* algo", indica uma ocupação profissional regular e independente, que envolve perícia e habilidade, com vista a um ganho. Nesse sentido amplo, *der Stand des Gewerbes* designa o estamento da atividade industriosa, que exige iniciativa, diligência, engenho, aplicação, zelo, eventualmente astúcia, e que inclui, na sua tripartição, as atividades do artesanato, do comércio e da indústria, no sentido da produção fabril propriamente dita, bem como os seus respectivos estamentos. São excluídos dessa categoria os profissionais liberais propriamente ditos, os funcionários, os cientistas e os artistas, bem como os que se dedicam às atividades agrícolas e de mineração.

"O estamento da industriosidade, da indústria, é o estamento principal da sociedade civil. Nos Estados modernos ele alcançou uma grande importância, e toda a história moderna gira em torno do fato de que o estamento da indústria e do comércio trabalharam para se elevar a este prestígio, tanto em face dos camponeses, como também em face do estamento da nobreza, que tem de ter o seu patrimônio em bens imóveis. Nesse estamento existe a insaciabilidade, a ausência de medida e de limites em relação às fruições que podem ser adquiridas pela riqueza" (*VRph 1824-25*, p. 520).

versal, o dinheiro, no qual o valor abstrato de todas as mercadorias é efetivo, em *estamento do comércio*.

Adendo (H). O indivíduo no estamento da industriosidade está remetido a si, e esse sentimento de si está vinculado da maneira mais estreita à exigência de uma situação de direito. O sentido da liberdade e da ordem surgiu, por isso, principalmente nas cidades. O primeiro estamento, ao contrário, tem pouco a pensar por si: o que ele ganha é dom de um estranho, da natureza; este sentimento de dependência é nele algo de primeiro, e a isso se liga também facilmente o fato de o indivíduo suportar tudo o que lhe possa advir dos homens. Por isso, o primeiro estamento está mais inclinado à submissão, o segundo, mais à liberdade.

§ 205

c) O *estamento universal* tem por sua ocupação *os interesses universais* do estado de sociedade;[403] por isso ele tem de estar dispensado do trabalho direto para [a satisfação] das carências, seja graças a um patrimônio privado, seja graças ao fato de que ele é ressarcido pelo Estado que reivindica a sua atividade, de sorte que o interesse privado encontre a sua satisfação no seu trabalho para o universal.

§ 206

Enquanto particularidade que se tornou objetiva para si, o *estamento* se divide, assim, por um lado, segundo o conceito, em suas diferenças universais. Mas, por outro lado, a que estamento particular o *indivíduo* perten-

---

[403] Seguimos aqui a sugestão de Kervégan (*Kervégan*, p. 371, nota 1), que traduz *des gesellschaftlichen Zustandes* por "estado de sociedade" de preferência a "estado social", a fim de marcar a oposição do estado de sociedade a um estado de natureza. Kervégan aponta duas razões para essa opção: 1) a expressão "estado social" designaria antes a sociedade civil em contraposição à família e ao Estado, ao passo que a tarefa dos servidores do Estado é mais ampla do que as de administração do direito e de política administrativa, que se referem à gestão da sociedade civil; 2) Hegel utiliza na *Enciclopédia* (*E [1817]*, § 416 A; *E*, § 502 A) o termo "sociedade" na acepção clássica do jusnaturalismo, como se referindo ao estado no qual vige o direito, em oposição ao arbítrio e à violência do estado de natureza, que devem ser abandonados.

ce, sobre isso têm influência as disposições naturais, o nascimento e as circunstâncias, mas a determinação última e essencial reside na *opinião subjetiva* e no *arbítrio particular*, que se dá nessa esfera o seu direito, o seu mérito e a sua honra, de sorte que *o que* nela acontece por *necessidade interna* é, ao mesmo tempo, *mediado pelo arbítrio* e tem para a consciência subjetiva a figura de uma obra de sua vontade.

Também a esse respeito, relativamente ao princípio da particularidade e do arbítrio subjetivo, se salienta a diferença entre vida política do Oriente e do Ocidente e entre o mundo antigo e o mundo moderno. No Oriente e no Mundo Antigo a divisão do todo em estamentos se engendra, na verdade, *objetivamente por si mesma*, porque ela é *em si* racional; mas o princípio da particularidade subjetiva não adquire aí, simultaneamente, o seu direito, visto que, por exemplo, a repartição dos indivíduos em estamentos está entregue aos governantes, como no Estado *platônico* (*De Republica III* [415], p. 320, ed. Bip. T. VI),[404] ou ao *mero* nascimento, como nas *castas hindus*. Desse modo, não sendo assumida na organização do todo e não estando reconciliada nele, a particularidade subjetiva, porque ela igualmente vem à tona como momento essencial, mostra-se, por essa razão, como algo hostil, como corrupção da ordem social (ver § 185 A), seja subvertendo-a, como [ocorreu] nos Estados gregos e na República Romana, seja — se essa ordem se mantém por deter o poder ou, porventura, por autoridade religiosa — como corrupção interna ou completa degradação, tal como foi o caso de certa maneira entre os Lacedemônios e, agora, o é, da maneira mais completa, entre os indianos. — Mas, mantida pela ordem objetiva em sua conformidade com ela e, ao mesmo tempo, no seu direito, a particularidade subjetiva torna-se o princípio de toda a vivificação da sociedade civil, do desenvolvimento da atividade pensante, do mérito e da honra. O reconhecimento e o direito de que aquilo que na sociedade civil e no Estado é necessário pela razão aconteça ao mesmo tempo *pela mediação do arbítrio* é uma determinação mais precisa disso que, nomeadamente na representação geral, se chama *liberdade* (§ 121).

---

[404] Ver Platão, *República*, III, 415 b-c.

§ 207

O indivíduo se dá efetividade somente entrando no ser-aí em geral, por conseguinte, na *particularidade determinada*, restringindo-se, com isso, *exclusivamente* a uma das esferas *particulares* da carência. Por isso, a disposição de ânimo ética nesse sistema é a *retidão* e a *honra* ligada ao estamento, é fazer de si e, no caso, por determinação própria, por sua atividade, diligência e habilidade, um membro de um dos momentos da sociedade civil e manter-se enquanto tal, e [assim] prover para si somente por essa mediação com o universal, assim como ser *reconhecido* na sua representação e na representação dos outros somente por essa mediação. — A *moralidade* tem a sua localização própria nessa esfera em que domina a reflexão [do indivíduo] sobre o seu fazer, o fim das carências particulares e do bem-próprio e em que a contingência na satisfação dessas carências torna também dever um auxílio contingente e singular.

O fato de que o indivíduo inicialmente recalcitra (isto é, particularmente na juventude) contra a representação de ter de se decidir por um estamento particular e considera isso como uma restrição da sua determinação universal e como uma necessidade meramente *exterior* reside no pensamento abstrato, que se detém no universal e, por isso, no inefetivo, e não reconhece que o conceito em geral, *para ser-aí*, entra na diferença do conceito e da sua realidade e, portanto, na determinidade e na particularidade (§ 7), e que só com isso o indivíduo pode ganhar efetividade e objetividade ética.

Adendo (H). Quando dizemos que o homem tem de ser *algo*, entendemos que ele deve pertencer a um estamento determinado; pois esse algo quer dizer que ele é então algo de substancial. Um homem sem estamento é mera pessoa privada e não está numa universalidade efetiva. Por outro lado, o singular na sua particularidade pode se tomar pelo universal e presumir erradamente que se entregaria a algo inferior se ele se inserisse num estamento. Esta é a falsa representação segundo a qual, se algo obtém um ser-aí que lhe é necessário, nisso se restringe e abdica de si.

§ 208

O princípio desse sistema das carências, enquanto particularidade própria do saber e do querer, tem dentro de si a universalidade sendo *em si pa-*

in si, a universalidade da *liberdade* só *de maneira abstrata*, por conseguinte, enquanto *direito de propriedade*, mas que aqui não é mais só *em si*, porém na sua efetividade vigente, enquanto *proteção da propriedade* pela *administração da justiça*.[405]

B. A ADMINISTRAÇÃO DO DIREITO

§ 209

O *elemento-relacional* da relação recíproca entre as carências e o tra-

---

[405] "O direito enquanto tal é o absolutamente estável, mas o que pode apresentar-se aqui é somente o direito de propriedade, a liberdade abstrata da personalidade, mas não mais somente em si, porém em sua efetividade, enquanto proteção pela administração do direito. A verdade da esfera da particularidade e do arbítrio é o direito da pessoa, enquanto a universalidade mais próxima.

A transição [do sistema das carências para a administração do direito] se faz externamente, para a representação, da seguinte maneira. O homem trabalha, tem de satisfazer as suas carências, os meios para tanto têm de lhe ser assegurados, esse asseguramento dos meios, da propriedade, da riqueza, torna as minhas carências um fim, e o direito, um meio. O Estado torna-se um meio e, mais precisamente, a administração do direito enquanto tal torna-se um meio de proteger a propriedade, e o fato de que as pessoas tenham propriedade tem por fim satisfazer as carências, portanto, essa satisfação torna-se finalmente o último fim.

Essa é a transição externa, mas a verdadeira, porém, está em que a liberdade enquanto tal, a liberdade racional, pessoal, é a essência do arbítrio, da particularidade etc., portanto, o fim do racional não é que as carências sejam satisfeitas.

Mas a particularidade pode considerar também o direito como meio. Num Estado bem formado, estão ambos presentes, [assim] no caso do interesse do Estado, da razão, também o interesse particular encontra a sua satisfação; este pode oscilar, mas o verdadeiro é que o interesse da razão exista.

Em relação ao que precede, é preciso ainda observar o seguinte. Tornando a indústria um fim e o direito um meio, pode-se dizer que essa só existe num Estado se o direito também existe, este é o meio absoluto, não é possível introduzir nenhuma indústria, nenhum comércio etc. enquanto a administração do direito oscila, é arbitrária, ruim, lenta, e quanto mais intenso o intercâmbio, tanto mais rápida tem de ser a administração do direito.

Os comerciantes têm uma administração do direito própria, o direito comercial. A experiência da indústria leva a um Estado onde vige o direito, como já se observou" (*VRph 1824-25*, pp. 528-9).

balho para elas tem inicialmente a sua *reflexão dentro de si*, em geral, na personalidade infinita, *no direito* (abstrato). Mas é essa esfera do relacional ela mesma, enquanto *formação*, que dá ao direito o *ser-aí*, que consiste em ser algo *universalmente reconhecido*, *sabido* e *querido*, e em ter validade e efetividade objetiva pela mediação desse ser sabido e ser querido.

> Pertence à formação, ao *pensar* enquanto consciência do singular na forma da universalidade, que eu seja apreendido enquanto pessoa *universal*, no que *todos* são idênticos. O *homem vale, assim, porque ele é homem*, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. Essa consciência para a qual *pensamento* tem valor é de uma importância infinita — ela só é defeituosa quando ela se fixa, por exemplo, como *cosmopolitismo*, em permanecer em confronto com a vida concreta do Estado.

Adendo (H). De um lado, é graças ao sistema da particularidade que o direito se torna exteriormente necessário enquanto proteção da particularidade. Embora ele provenha do conceito, ele só entra, todavia, na existência, porque é útil às necessidades. Para que se tenha o pensamento do direito é preciso ter sido formado para o pensar, e não mais delongar-se no meramente sensível; é preciso conferir aos objetos a forma da universalidade e igualmente orientar-se na vontade segundo um universal. Só depois que os homens inventaram para si múltiplas carências e que a aquisição das mesmas se entrelaça com a sua satisfação é que as leis conseguem formar-se.

§ 210

A efetividade objetiva do direito consiste, em parte, em ele ser para a consciência, em ser *sabido* em geral, em parte, em ter o poder da efetividade e em *ter validade*, e, com isso, também em ser *sabido* enquanto *universalmente válido*.[406]

---

[406] "O material do direito são o absolutamente universal e o indivíduo. Por isso, este tem de ser algo que apreende o universal e se orienta por ele. Aqui são três os degraus ou estágios a considerar: a) o direito tal como ele é posto; a forma da universalidade do direito. b) Nessa forma de direito, ele tem de ser conhecido por todos, ser para todos. Assim ele entra na existência. c) Nessa efetividade, ele tem de ser conhecido como válido" (*VRph 1822-23*, p. 644).

"Não pudemos passar do direito em si para a administração do direito, porque não

a. *O direito enquanto lei*

§ 211

O que é *em si* direito — *posto* [*gesetzt*] no seu ser-aí objetivo, isto é, determinado pelo pensamento para a consciência e *conhecido* como o que é direito e tem validade — é a lei [*Gesetz*]; e o direito, graças a essa determinação, é direito *positivo* em geral.

Pôr algo como *universal* — isto é, trazê-lo à consciência enquanto universal — é, como se sabe, *pensar* (cf. acima § 13 A e § 21 A); ao reconduzir, assim, o conteúdo à sua forma mais simples, o pensar lhe dá a sua *determinidade* última. Somente pelo fato de tornar-se lei é que o direito recebe não só a *forma* da sua universalidade, mas a sua determinidade verdadeira. Por isso, na representação da atividade de legislar é preciso ter diante de si não apenas esse primeiro momento, graças ao qual algo é enunciado como a regra de conduta válida para todos; porém, antes desse outro, o momento essencial interno é o *conhecimento do conteúdo* na sua universalidade determinada. Mesmo os *direitos consuetudinários* contêm o momento de ser enquanto *pensamentos* e de ser *sabidos*, já que só os animais têm a sua lei enquanto instinto, mas são só os homens que a têm enquanto costume. A diferença desses direitos para com as leis consiste somente em que eles são sabidos de uma maneira subjetiva e contingente, por isso são mais indeterminados e a universalidade do pensamento está neles mais enturvada, além do que o conhecimento do direito segundo tal ou tal aspecto, e em geral, é aí uma propriedade contingente de poucos. É uma ilusão crer que os di-

---

tínhamos ainda o solo no qual o direito pode existir, pode ser administrado. [a] O fato de que o direito agora é sabido, de que ele vige como algo universalmente válido, pertence a esta existência [do direito]. Mais precisamente, a carência do próprio direito tem de residir na particularidade, na existência enquanto tal, portanto, o próprio direito é a carência suprema. [b] Segundo, o direito que pertence à liberdade, ao espírito, ao pensamento, pode e tem de ter, segundo este lado, para existir enquanto direito, a forma que lhe seja adequada, e essa forma adequada ao espírito é a universalidade. [c] Para que o direito venha à existência, seja sabido na existência, a consciência subjetiva de que ela venha a existir, a consciência da carência disso tem de ser formada, e somente então o direito em si, o verdadeiro direito pode vir à existência" (*VRph 1824-25*, pp. 531-2).

reitos consuetudinários, pela sua forma de ser enquanto *costumes*, deveriam ter a vantagem de ter passado à vida (fala-se aliás hoje em dia com mais frequência de *vida* e *passagem à vida* precisamente quando se está enfronhado na matéria mais morta e nos pensamentos mais mortos), já que as leis vigentes de uma nação, por serem escritas e coligidas, não deixam de ser seus costumes. Quando os direitos consuetudinários vêm a ser coligidos e compilados, o que num povo que atingiu uma certa cultura tem de em breve ocorrer, essa compilação é então um *código*, que, por ser mera compilação, certamente se distinguirá por seu *caráter informe*, indeterminado e lacunoso. Ele se diferenciará de um código propriamente dito precipuamente pelo fato de que este apreende e enuncia pelo pensamento os princípios do direito na sua *universalidade* e, com isso, na sua determinidade. O *direito nacional* ou direito comum[407] da *Inglaterra* está contido, como se sabe, em *estatutos* (leis formais) e numa assim chamada *lei não escrita*; essa lei não escrita é, de resto, tanto quanto a outra, uma lei escrita, e o seu conhecimento pode e tem de

---

[407] Knox observa (*Knox*, p. 357, nota 58) que Hegel tinha provavelmente presente o texto de Blackstone (*Commentaries on the Law of England* [1765-1769], v. I, p. 63), o qual chamava a atenção para o fato de que as regras para a conduta civil dos habitantes da Inglaterra, oriundas dos costumes e das decisões judiciais das cortes locais, compreendiam "a *lex non scripta*, a lei não escrita ou comum, e a *lex scripta*, a lei escrita ou estatuída [*statute law*]", e que, por isso, não seria correto traduzir *gemeines Recht* na expressão "*Englands Landrecht oder gemeines Recht*" por "direito comum", pois este é só uma espécie do direito inglês. Mas, ao propor que se traduza *gemeines Recht* por "direito municipal", esquece que houve na Inglaterra, já na Idade Média, principalmente com os quatro Estatutos do rei Eduardo I (1275, 1278, 1285 e 1290), uma centralização precoce do direito e da jurisdição pela corte real, quando comparada com a situação continental, onde, na Alemanha, na Itália e mesmo nos ducados e condados franceses, vigia uma pluralidade de direitos territoriais e jurisdições particulares. Por isso, a *common law* adquire cedo o sentido de uma lei geral para todos os habitantes da Inglaterra, distinta dos costumes e privilégios locais e superior a eles. Assim, nos Tempos Modernos, os Estatutos anteriores a 1285 são muitas vezes chamados de *common law*, pois tendiam a reafirmar a lei já existente ou explicá-la mais detalhadamente. Nesse sentido lato, o "direito comum" compreende tanto a lei não escrita, oriunda dos costumes municipais e das decisões das cortes de equidade, a *common law* no sentido estrito, quanto a lei escrita, a *statute law*, proveniente dos decretos reais no período anterior à criação da Câmara dos Comuns no século XIII. Assim, a tradução "o *direito nacional*" ou "o direito comum da *Inglaterra*" não apaga a diferença entre as duas espécies do direito inglês, mencionada a seguir por Hegel a partir dos comentários de Blackstone (cf. Kiralfy, A. R., "Common Law", in: *The New Enciclopaedia Britannica, Macropaedia*, 15ª ed., v. 4, 1980, pp. 998-1.005).

ser adquirido pela leitura (dos numerosos volumes *in quarto* que ela preenche). Mas os conhecedores da mesma descrevem a confusão monstruosa que também lá reina, tanto na administração do direito quanto no próprio direito. Assinalam, particularmente, a circunstância que, por estar essa lei não escrita contida nas decisões dos tribunais e dos juízes, os juízes continuamente se fazem de *legisladores*, que eles tanto estão submetidos à autoridade dos seus predecessores, enquanto nada mais fizeram do que ter enunciado a lei não escrita, quanto *não* o estão, uma vez que eles próprios têm dentro de si a lei não escrita, e têm daí o direito de julgar se as decisões precedentes são ou não conformes à mesma. — Contra uma confusão semelhante, que na administração do Direito Romano do período tardio podia surgir das autoridades de todos os diversos ilustres jurisconsultos, foi inventado por um imperador um expediente engenhoso, que leva o nome de *lei das citações*, e que implantou uma espécie de instituição colegiada de juristas *mortos há muito tempo* com maioria de votos e um presidente (ver a *História do Direito Romano* do senhor Hugo [1799], § 354).[408] — Denegar a uma nação cultivada ou ao estamento dos juristas[409] dessa nação a capacidade de fazer um código seria uma das maiores afrontas que se poderia fazer a uma nação ou àquele estamento, já que não pode estar em questão elaborar um sistema de leis *novas* segundo o seu *conteúdo*, porém de conhecer na sua universalidade determinada o conteúdo legal aí-presente, isto é, de apreendê-lo *pelo pensamento*, acrescentando-lhe a aplicação ao particular.[410]

---

[408] "O imperador de que fala o texto é Valentiniano III (425-55); a lei das citações é de 446; o 'colégio' era formado por Papiniano (presidente), Paulo, Gaio, Ulpiano, Modestino" (Hugo, G., *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts bis auf Justinian*, 6. Aufl., Berlim, 1818, § 385; cf. Ilting, K.-H., *VRph 1820, 1821-25*, p. 98, nota 5; cf. Hegel, *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, a cura di Giuliano Marini, Roma/Bari, Laterza, 1987, p. 171, nota 28).

[409] Embora na terminologia atual e corrente fosse mais adequado traduzir o termo *Juristenstand* por "ordem dos juristas", manteve-se a tradução mais próxima da linguagem de Hegel, no intento de indicar a amplitude do campo semântico que o conceito de *Stand* cobria.

[410] Alusão crítica às teses de F. C. von Savigny (que, como colega de Hegel na Universidade de Berlim, nunca é aqui citado pelo nome), dirigida principalmente ao seu escrito polêmico *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* [Da

vocação do nosso tempo para a legislação e para a ciência do direito], de 1814, que é uma réplica ao ensaio de Thibaut *Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuchs für Deutschland* [Sobre a necessidade de um código civil geral para a Alemanha], publicado no mesmo ano, e, também, uma crítica ao *Code Civil* de Napoleão (1806). Thibaut defendia a necessidade de um código civil para toda a Alemanha, na linha da tradição jusnaturalista, que criasse uma unidade jurídica alemã para além da fragmentação dos direitos particulares das respectivas dinastias territoriais, capaz de promover uma "reforma do sistema social" e de fortalecer a consciência da nação contra os ataques da reação conservadora, que se consolidaria no ano seguinte com o Congresso de Viena (cf. *Wieacker*, p. 445). Duas são as razões principais pelas quais Savigny se opunha veementemente à exigência de uma codificação. Primeiro, especificamente no campo do direito civil, devido à avaliação (oposta à de Hegel) da importância atual do Direito Romano como fonte e base para o aperfeiçoamento do direito civil vigente nos diferentes principados alemães, principalmente no sentido de que a completude de conteúdo e o acabamento formal exigidos para uma codificação deveriam aguardar tempos mais favoráveis para um conhecimento mais aprofundado do Direito Romano e a elaboração de uma linguagem jurídica mais acurada. Além disso, é consenso entre os intérpretes que os argumentos de Savigny tendiam, antes, a negar em princípio, e não só para o tempo presente, a conveniência de uma codificação. Isso é confirmado por Gierke, que chama a atenção para o fato de que Savigny, ao ser convidado por Frederico Guilherme IV, em 1842, para dirigir o ministério da Legislação, criado para promover uma revisão no sentido restaurador do *Allgemeines Landrecht*, de 1794, qualificava a codificação como um "mal em si" (*id.*, p. 436). Mas a razão principal da sua hostilidade não só à codificação do direito civil, mas também, no campo do direito público, à elaboração de uma constituição, provém da sua rejeição a qualquer código, estilizado indevidamente por ele como sendo a criação *a priori* e arbitrária de uma razão legisladora a-histórica, que bloquearia o futuro amadurecimento jurídico do espírito do povo e o transformaria, segundo a metáfora de Savigny, num "bezerro de ouro", cuja adoração traria como consequência a quebra das tábuas da verdadeira lei, existente nos costumes, e cuja substância é o espírito do povo. Afora isso, a exigência de uma constituição escrita, ainda que outorgada, estava desde 1792 associada, para os círculos restauradores, à Revolução Francesa e às suas consequências jurídicas e políticas. Nesse sentido, a crítica conjunta de Hegel à recusa conservadora da codificação do direito civil e de uma constituição escrita não é apenas fruto de um mal-entendido, mas o discernimento agudo das razões políticas e da diferença de argumentação filosófica que motivavam essa recusa (cf. Jaeschke, W., "Die Vernünftigkeit des Gesetzes. Hegel und die Restauration im Streit um Zivilrecht und Verfassungsrecht", in: Lucas, H. C. e Pöggeler, O. (eds.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986, pp. 246-9). Tanto mais que Hegel é também, como Savigny, um defensor da orientação histórica e da criação do direito a partir do desenvolvimento orgânico do espírito do povo, haja vista sua crítica ao fato de que a constituição não é do registro do fazer, porém o resultado do trabalho de séculos (§ 274 Ad.). Mas, como assinala Jaeschke (*op. cit.*, pp. 249-50), embora partilhe com Savigny essa orientação histórica e a tese da

Adendo (H, G). O sol como os planetas têm também as suas leis, mas não as conhecem; os bárbaros são regidos por impulsos, costumes, sentimentos, mas não têm consciência alguma disso. Pelo fato de que o direito é posto e sabido, desaparece tudo o que há de contingente no sentimento, na opinião, desaparece a forma da vingança, da compaixão, do egoísmo, e somente assim o direito alcança a sua verdadeira determinidade e chega à sua honra. É só pela disciplina da compreensão que ele se torna capaz da universalidade. É de todo necessário que haja conflitos na aplicação das leis, no que o entendimento do juiz tem o seu lugar, porque do contrário a execução seria precisamente algo de inteiramente mecânico. Mas chegar ao ponto de querer abolir os conflitos, abandonando muitas coisas ao parecer dos juízes, esta é uma saída muito pior, porque também o conflito é da alçada do pensamento, da consciência pensante e da sua dialética, enquanto que a pura e simples decisão pelo juiz seria arbítrio. Geralmente se aduz a favor do direito con-

---

origem do direito no espírito do povo, Hegel tira daí consequências jurídicas e políticas opostas, pois sendo também para ele o direito civil fruto do desenvolvimento histórico e a constituição a expressão da consciência que um povo tem da sua liberdade, Hegel crê, sem se dar talvez plenamente conta das complexidades de uma codificação, que esse direito já presente e efetivo no espírito do povo pode ser elevado formalmente à forma universal da lei, ainda que para ele também essa elaboração formal não seja da alçada do conjunto do povo, mas de "sábios" e estudiosos da lei, que devem todavia formulá-la na língua própria do povo. Isso mostra como a hostilidade de Savigny à codificação não resulta da sua abordagem histórica do direito a partir do espírito do povo e da herança do pensamento histórico do romantismo e do idealismo, como é geralmente apresentado, mas, antes, de uma repugnância política ao movimento de codificação e constitucionalização da virada do século XVIII para o século XIX, própria dos círculos da restauração (cf. *id.*, p. 253). Daí a conclusão de Jaeschke, de que "'o direito natural' [entre aspas] de Hegel aparece aqui como um melhor defensor do ponto de partida histórico" (*ibid.*), pois, apesar da tese programática do desenvolvimento do direito em conexão interna com a formação e o amadurecimento do espírito do povo, a análise jurídica concreta de Savigny se desdobra antes de tudo no plano da pesquisa histórica erudita das fontes do Direito Romano, ao qual são superpostos os direitos particulares dos principados alemães e seus respectivos espíritos do povo (cf. *id.*, pp. 240-1). A originalidade da posição de Hegel diante da rejeição por Savigny de uma criação *a priori* e arbitrária do direito por uma razão a-histórica está em reconhecer os seus motivos legítimos e tirar as consequências jurídicas e políticas opostas, a partir de um ponto de partida histórico análogo com o conceito de espírito do povo. Por isso, a *Filosofia do direito* foi situada muitas vezes na vizinhança da Restauração, embora a combatesse energicamente. Mas a posição de Hegel a favor da codificação e seu empenho teórico e político por uma constituição escrita permaneceram, como é sabido, sem consequências até 1848 (*id.*, pp. 254-5).

suetudinário o fato de que ele é vivo, mas essa vida, isto é, a identidade da [sua] determinação com o sujeito ainda não constitui a essência da Coisa; o direito tem de ser conhecido pelo pensamento, ele tem de ser um sistema em si mesmo, e somente como tal pode ter validade nas nações cultivadas. Se em época mais recente negou-se aos povos a vocação para a legislação, isso não só é uma afronta, mas contém a absurdidade que, em face da multidão infinita de leis existentes, nem mesmo aos indivíduos singulares se confie a habilidade de reuni-las num sistema consequente, quando precisamente a atividade de sistematizar, quer dizer, de elevar ao universal, é o anseio infinito do tempo presente. Da mesma maneira, considerou-se que coletâneas de decisões, como se encontram no *Corpus Juris*, eram preferíveis a um código elaborado no sentido mais universal, porque em tais decisões sempre é mantida uma certa particularidade e uma recordação histórica de que não se quer abrir mão. A prática do direito inglês mostra suficientemente como são ruins tais coletâneas.

§ 212

Nessa identidade do *ser-em-si* e do *ser-posto*, só tem obrigatoriedade enquanto *direito* o que é *lei*. Visto que o ser-posto constitui o lado do ser-aí, no qual pode intervir o elemento contingente da vontade caprichosa e de outra particularidade, assim, o que é lei, no seu conteúdo, pode ser ainda diverso do que é em si direito.

Por isso, no direito positivo, o que é *conforme à lei* é a fonte do conhecimento do que é direito, ou propriamente, do que é *de direito* — a ciência positiva do direito é, nessa medida, uma ciência histórica, que tem a autoridade por seu princípio. O que de resto pode ainda ocorrer é assunto do entendimento e concerne à ordem externa, à compilação das leis, à coerência, à aplicação ulterior e a outras coisas semelhantes. Quando o entendimento se intromete na natureza da própria Coisa, então as teorias, por exemplo, a do direito criminal, mostram o que ele engenha com o seu raciocínio a partir de razões. — Dado que a ciência positiva, por um lado, tem não só o direito, mas também o necessário dever de deduzir a partir dos seus dados positivos tanto os desenvolvimentos históricos como as aplicações e as ramificações das determinações jurídicas dadas em todos os detalhes, e de mostrar a sua coerência, ela não tem, por outro lado, o direito de estranhar, pelo menos não absolutamente, quando se pergunta, depois de todas essas demonstra-

ções, se uma determinação jurídica é *racional*, ainda que considere isso uma *pergunta impertinente* para a sua ocupação.[411] — Cf. sobre a *compreensão* [da lei], ver § 3 A.

§ 213

Como o direito entra no ser-aí inicialmente na forma do ser-posto, ele entra também enquanto *aplicação*, segundo o *conteúdo*, em relação com a *matéria* das relações e dos tipos de propriedade e contrato que se singularizam e emaranham ao infinito na sociedade civil — além disso, [também] com a matéria das relações éticas que repousam sobre o ânimo, o amor e a confiança, porém somente na medida em que essas relações contêm o lado do direito abstrato (§ 159); o lado moral e os mandamentos morais, enquanto concernem à vontade segundo a sua subjetividade e sua particularidade mais próprias, não podem ser objeto da legislação positiva. Matéria ulterior fornecem-na os direitos e deveres que decorrem da própria administração do direito, do Estado etc.

Adendo (G). Nas relações mais elevadas do casamento, do amor, da religião, do Estado, só podem tornar-se objeto da legislação os aspectos que segundo a sua própria natureza são suscetíveis de ter neles a exterioridade. Entretanto, nesse caso, a legislação dos diversos povos apresenta grandes diferenças. Entre os chineses, por exemplo, é lei do Estado que o homem deva amar a sua esposa mais do que as outras mulheres que ele tem. Se lhe for demonstrado que fez o contrário, será punido com bastonadas. Encontra-se igualmente em legislações mais antigas muitas prescrições sobre a fidelidade e a honestidade, que são inadequadas à natureza da lei, porque elas caem no

---

411 "Quanto ao seu conteúdo, a lei pode ser diversa do que é direito, pois o ser posto é para si a existência externa, ele é este viger, este ser enunciado, este poder e esta força imperativa [*Gewalt*], de sorte que se lhe obedece, [e] o que tem validade segundo o conceito pode ser diverso dessa forma de existência. Pode até haver determinadas legislações que contêm dentro de si tais determinações injustas.

Há, assim, uma legislação sobre a escravidão, um *Codex* concernente aos pretos nas ilhas das Índias Ocidentais, mas em si a escravidão é in-justa; ambas as coisas, o que vige e o que é em si direito, podem ser diversas. Por isso, no direito positivo, o que é legal é a fonte do conhecimento do que é direito, ou propriamente, do que é de direito. Há duas categorias, o que é direito em si, segundo a razão, e o que é enunciado como o direito vigente numa determinada legislação" (*VRph 1824-25*, p. 538).

domínio da interioridade. Só no caso do juramento, em que as coisas são entregues à consciência moral, a honestidade e a fidelidade têm de ser consideradas como algo substancial.

§ 214

Mas, além da aplicação ao *particular*, o ser-posto do direito inclui dentro de si a *aplicabilidade* ao *caso singular*. Com isso ele entra na esfera do que não é determinado pelo conceito, na esfera do *quantitativo* (do quantitativo por si ou como determinação do valor no caso da troca de um qualitativo contra outro qualitativo). A determinidade do conceito só dá um limite universal, no interior do qual ocorre um vaivém. Mas esse vaivém tem de ser interrompido em vista da efetivação [do direito], com o que intervém uma decisão contingente e arbitrária no interior desse limite.

É nesse *aguçamento* do universal, não só em direção ao particular, mas à singularização, isto é, à *aplicação imediata*, que reside precipuamente o elemento *puramente positivo* das leis. Não se pode determinar *racionalmente*, nem decidir pela aplicação de uma determinidade proveniente do conceito, se, para um delito, o justo é uma pena corporal de quarenta açoites ou de quarenta menos um,[412] nem se é uma pena pecuniária de cinco ou de quatro táleres e 23 vinténs etc., nem se é uma pena de prisão de um ano ou de 364 dias etc., ou de um ano e um, dois ou três dias. E, contudo, uma chicotada a mais, um táler ou um vintém, uma semana, um dia de prisão a mais ou a menos já é uma injustiça. — É a própria razão que reconhece que a contingência, a contradição e a aparência têm a sua esfera e o seu direito, *porém delimitados*, e ela não se empenha em igualizar ou retificar tais contradições; aqui, o interesse ainda presente é unicamente o da *efetivação*, o interesse em que em princípio se determine e se decida, seja lá de que maneira for (no interior de um certo limite). Esse decidir pertence à certeza formal de si mesmo, à subjetividade abstrata, a qual deve se ater inteiramente, *no interior desse limite*, somente a interromper a ponderação e a fixar a fim de que seja fixado — ou a razões determinantes tais como as que um número *redondo* ou o número quarenta menos um podem conter.

---

[412] O exemplo da pena corporal e do número quarenta ou quarenta menos um é uma referência ao *Deuteronômio* (25, 3), a qual é retomada por Paulo na sua segunda *Epístola aos coríntios* (2, 14).

— O fato de a lei não fixar essa determinidade última que a efetividade exige, porém de confiá-la à decisão do juiz e de restringi-lo somente por um mínimo e um máximo, em nada afeta a questão, pois esse mínimo e esse máximo são, cada um, um número redondo, e eles não suprimem o fato de que uma tal determinação finita, puramente positiva, seja então fixada pelo juiz, senão que a confiam ao juiz, como é necessário.

Adendo (H, G). Nas leis e na administração do direito há essencialmente um lado que contém uma contingência e que reside em que a lei seja uma determinação universal que deve ser aplicada ao caso singular. Quem quisesse se declarar contra essa contingência enunciaria uma abstração. O que há de quantitativo numa pena não pode, por exemplo, ser tornado adequado a nenhuma determinação do conceito, e o que quer que se decida, será por esse lado um arbítrio para sempre. Mas essa contingência é ela mesma necessária; e se porventura a partir dela se argumenta em geral contra um código por não ser ele completo, desconsidera-se precisamente o lado no qual um acabamento total não pode ser alcançado e que por isso precisa ser tomado como ele é.

b. O *ser-aí da lei*

§ 215

A obrigatoriedade para com a lei inclui, da parte[413] do direito da autoconsciência (§ 132, com a Anotação), a necessidade de que as leis sejam dadas a *conhecer universalmente*.

---

[413] A tradução francesa de *Kervégan* (p. 381, nota 2) chama a atenção para o plural da expressão *von den Seiten*, literalmente, "das partes", que visa a sublinhar a pluralidade dos pontos de vista da autoconsciência moral (que conduz à multiplicidades dos deveres, cf. *Enciclopédia*, § 511) e a pluralidade das autoconsciências confrontadas com a universalidade da norma legal. Traduzo, contudo, pelo singular, porque o plural dessa expressão em português é inusual e, principalmente, porque o "direito supremo" da vontade subjetiva, o de só dever reconhecer como válido aquilo que ela discerniu como bom (§ 132), ao qual Hegel remete, se refere, aqui, exclusivamente ao direito da autoconsciência de que as leis sejam publicamente conhecidas.

Pendurar as leis tão alto que nenhum cidadão possa lê-las, como fez Dionísio, o Tirano — ou enterrá-las no vasto aparato de livros eruditos, de compilações de decisões oriundas de juízos, opiniões e costumes divergentes etc., e, ainda por cima, numa língua estrangeira, de sorte que o conhecimento do direito vigente seja acessível somente àqueles que se dedicam doutamente a isso — é uma e a mesma in-justiça.[414] — Os governantes que deram aos seus povos, ainda que somente uma compilação informe, como Justiniano, porém, mais ainda os que deram um *direito nacional* na forma de um código ordenado e determinado,[415]

---

[414] Lembramos que o substantivo *Unrecht* é traduzido por "in-justiça", escrito com traço de união, para diferenciá-lo de *Ungerechtigkeit*, "injustiça", assim como o adjetivo *unrechtlich* por "in-justo", para diferenciá-lo do adjetivo *ungerecht*, "injusto", e que significa a negação do direito, cujas formas são analisadas nos §§ 82-103, da "Primeira Parte", "O direito abstrato". A tradução brasileira da *Enciclopédia* [1830] traduziu *Unrecht* por "não-direito", uma solução boa, mas à qual prefiro "in-justo", que é mais flexível para traduzir o uso adjetivo do termo, *unrechtlich*.

[415] Referência ao *Allgemeines Landrecht* (*ALR*) prussiano, promulgado em julho de 1794 no reinado de Frederico II da Prússia, mas preparado de longa data, em várias etapas, desde o início do século XVIII, tendo permanecido em vigência na Prússia e nas províncias prussianas até primeiro de janeiro de 1900, quando de sua substituição pelo BGB (*Bürgerliches Gesetzbuch*), o atual Código Civil Alemão. Ele rompe na sua ordem sistemática com a ordenação da matéria jurídica do *Corpus Juris*, predominante até então. Sua inspiração jusnaturalista, marcada pelo absolutismo esclarecido tardio, foi objeto de louvor de Kant no seu opúsculo *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento*, de dezembro de 1793 ("Beantwortung der Frage: Was ist Auklärung", A 491-493, in: *Kant, Werke*, v. VI, pp. 59-60), pela ampla discussão que precedeu sua redação final por uma comissão de juristas, presidida por Carl G. Svarez. Em suas *Preleções sobre a história da filosofia*, no contexto de um elogio a Frederico II como tendo sido o primeiro governante que soube pôr o interesse e o fim universal do Estado acima dos interesses particulares, Hegel se refere ao *ALR* como "obra imortal" de Frederico II (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *TWA*, v. 12, p. 523). Ele é mais do que um código civil, pois compreende matérias de direito civil, direito comercial, direito penal, direito marítimo, mas também matérias referentes aos estamentos no Estado e aos direitos e deveres do Estado para com seus cidadãos, buscando pela sua linguagem clara e concisa atingir pedagogicamente um público amplo, principalmente a burguesia prussiana e as populações do campo. Perpassado pela convicção iluminista de criar uma sociedade mais justa e um futuro melhor, ele procura concretizar a ideia de um "direito natural histórico" (Dilthey o caracterizou, por isso, como "direito natural prussiano") no quadro de um programa de transformação social, conduzido por um soberano concebido como servidor do Estado (cf. *Wieacker*, pp. 367-78).

O *ALR* apresenta o plano bifronte de uma construção do Estado a partir das suas

não só se tornaram os maiores benfeitores desses povos e foram por eles louvados com gratidão por isso, como também realizaram com isso um grande *ato de justiça*.

Adendo (G). O estamento dos juristas, que tem o conhecimento especial das leis, considera-o frequentemente o seu monopólio, e quem não é do ramo não tem direito à palavra. Assim os físicos levaram a mal a teoria das cores de Goethe, porque ele não era do ofício e, ainda por cima, um poeta. Mas assim como não é preciso ser sapateiro para saber se os sapatos se ajustam bem, tampouco é preciso alguém pertencer ao ofício para ter conhecimento sobre os objetos que são de interesse geral. O direito concerne à liberdade, o que há de mais digno e sagrado no homem, que ele próprio tem de conhecer na medida em que esse direito deve ser obrigatório para ele.

---

bases sociais estamentais, promovido, todavia, mediante um planejamento esclarecido do Estado, visando a transformar a autonomia dos antigos estamentos em órgãos a serviço do Estado, a fim de que os súditos pudessem mesmo em sua inserção estamental entrar numa relação direta com o Estado. Assim, por um lado, ele protegia a moderna propriedade individual enquanto base e garantia da personalidade livre contra o arbítrio privado do monarca; mas, por outro, precisamente graças ao aspecto moderno dessa barreira contra a intervenção estatal, ele assegurou, mediante cláusulas indenizatórias, uma proteção jurídica da propriedade privada, que corroborou os antigos direitos e privilégios de dominação que a nobreza mantinha em face do príncipe ou dos súditos por meio de contratos efetivos ou impostos. E o inverso também ocorreu, no sentido de que muitos direitos de propriedade burguesa receberam o *status* de privilégios estamentais. O *ALR* colocou, assim, antes que se constituísse uma economia de mercado, ao mesmo tempo as balizas e os limites legais para as futuras reformas em prol de uma moderna sociedade civil, capaz de enfraquecer os antigos privilégios estamentais, delineando ao mesmo tempo o quadro legal e forense para o confronto da administração com a nobreza. Esta invocava a garantia da propriedade e as cláusulas indenizatórias, a administração, por sua vez, o direito absoluto eminente de desapropriação pelo Estado. Na realidade, aqueles acabaram historicamente prevalecendo com o apoio da monarquia ilimitada. Todavia, embora o código não tenha podido estatuir um limite constitucional ao poder monárquico, houve uma transmutação do poder ilimitado do monarca no poder ilimitado do Estado enquanto entidade de direito público (jusnaturalistamente, o Estado não é mais o feixe dos direitos de majestade exercidos pessoalmente pelo monarca). Em consequência, os antigos privilégios e direitos de dominação estamentais pactuados e protegidos sob a égide do direito privado deixaram de ter um amparo de direito público e foram transformados em serviços ao encargo do Estado (cf. Koselleck, R., *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1967, pp. 23-51).

§ 216

Para um código público, de um lado, cabe exigir determinações universais *simples*, de outro lado, a natureza *da matéria finita* conduz a uma determinação progressiva sem fim. O âmbito das leis deve ser, de um lado, um todo fechado, *acabado*, de outro, esse âmbito carece continuamente de novas determinações legais.[416] Mas como essa antinomia incorre na *especialização* dos princípios universais, que perduram firmes, o direito a um código acabado permanece, assim, intacto, bem como o direito a que esses princípios universais simples, distintos da sua especialização, sejam capazes de ser apreendidos e expostos por si.

Uma fonte principal do emaranhado da legislação está, na verdade, no processo pelo qual o racional, o que é em si e por si direito, penetra, com o tempo, nas instituições originárias que continham uma in-justiça e que, por isso, eram meramente históricas, como foi assinalado acima (§ 180 A) no caso das instituições romanas, do antigo direito feudal etc. Mas é essencial discernir que a própria natureza da matéria finita traz consigo que, nessa matéria, mesmo a aplicação das determinações racionais em si e por si, determinações em si mesmas universais, conduz ao progresso ao infinito. — Exigir de um código acabamento pleno, que ele seja algo absolutamente concluso, que não deva ser capaz de nenhuma determinação progressiva ulterior — uma exigência que é especialmente uma doença *alemã* — e, pela razão de que ele não pode assim ser acabado, não deixá-lo chegar a um estado pretensamente imperfeito, quer dizer à efetividade, repousa sobre duas coisas, sobre o desconhecimento da natureza dos objetos finitos, como o é o direito privado, objetos nos quais a assim chamada perfeição é o *perpetuar* da *aproximação*, e sobre o desconhecimento da diferença entre o universal da razão e o universal do entendimento e a sua aplicação à matéria do que é finito e singular, a qual se estende ao infinito. — "*Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux*",[417] esta é a expressão do ver-

---

[416] Literalmente, "o âmbito das leis [...] é a carência contínua de novas determinações legais". A antinomia consiste em que o próprio ideal de completude legal, que se exprime na exigência de um código "acabado", remete ao seu contrário, ao fato de que a legislação precisa ser continuamente aperfeiçoada e ulteriormente determinada.

[417] Em francês, no texto: "O ótimo é o inimigo do bom". A primeira edição traz "*meilleur*" ao invés de "*mieux*", que seria o termo correto do provérbio.

dadeiro bom senso do entendimento[418] contra o vão entendimento arrazoador e reflexionante.

Adendo (H, G). Completude significa a coleção acabada de todos os elementos singulares que pertencem a uma esfera e, nesse sentido, nenhuma ciência pode ser completa. Quando então se diz que a filosofia ou qualquer ciência está incompleta, se dá a entender que se tem de esperar até que ela tenha se completado, pois o melhor poderia ainda faltar. Mas dessa maneira nada se leva adiante, nem a geometria, que parece conclusa, na qual surgem, contudo, novas determinações, nem a filosofia, que certamente tem a ver com a ideia universal, mas, no entanto, pode se especializar sempre mais. A lei universal, de resto, consistiu sempre dos dez mandamentos; porém, não estatuir a lei "não matarás", porque um código não pode ser acabado, revela-se, em seguida, à evidência, como uma absurdidade. A vã reflexão pode mesmo afirmar que todo código poderia ser ainda melhor, pois o mais grandioso, elevado e belo pode ser pensado num grau superior como ainda mais grandioso, elevado e belo. Mas uma árvore grande e velha ramifica-se cada vez mais sem por isso tornar-se uma nova árvore; seria tolo, no entanto, não querer plantar árvore alguma por causa dos ramos novos que ainda poderiam vir.

§ 217

Assim como na sociedade civil o direito *em si* torna-se lei, assim também o ser-aí até então *imediato* e *abstrato* do meu direito singular passa à significação de ser-reconhecido enquanto um ser-aí do saber e do querer universal existente. Por isso, as aquisições e as ações relativas à propriedade têm

---

[418] "*Gesunder Menschenverstand*" ("o sadio entendimento humano") foi a expressão que Hegel utilizou na *Fenomenologia do espírito* e nas *Preleções sobre a história da filosofia* para traduzir o *sensus communis* de Reid, Oswald e Beatie, que está na origem do *common sense* dos empiristas ingleses. Aqui, por razões da contraposição estabelecida por Hegel entre o senso comum verdadeiro (no sentido do repositório dos preconceitos vigentes, eventualmente verdadeiros, embora ele não tenha consciência do pensamento que os governa e da sua verdade) e o senso comum falso, nos termos da oposição entre "entendimento sadio" do senso comum verdadeiro e o "vão entendimento" que se apega à sua capacidade de arrazoar sem fim, é preciso marcar na tradução a presença da palavra "entendimento", donde a razão de não recorrer somente à expressão "senso comum" para retraduzir o *common sense*.

de ser empreendidas e revestidas com a *forma* que lhes dá esse ser-aí. Agora [na sociedade civil], a propriedade repousa sobre o *contrato* e sobre as *formalidades* que a tornam suscetível de prova e lhe dão força jurídica.

> Os modos de aquisição e os títulos originários, isto é, imediatos (§§ 54 ss.), desaparecem propriamente na sociedade civil e só aparecem como contingências singulares ou momentos limitados. — É em parte o sentimento que permanece no subjetivo, em parte a reflexão que se detém no abstrato das suas essencialidades, que rejeita as formalidades que o entendimento morto, por sua vez, pode reter novamente contra a Coisa e multiplicar ao infinito. — Aliás, reside no próprio andamento da cultura, que, por meio de um longo e penoso trabalho, a partir da forma sensível e imediata de um conteúdo, este alcance forma do seu pensamento e, com isso, uma expressão simples que lhe seja conforme, [e] que, no estado de uma cultura jurídica só incipiente, as solenidades e as formalidades sejam extremamente complicadas e valham mais como se fossem a Coisa mesma do que como signo; eis também porque no Direito Romano foram mantidas uma multidão de determinações e, particularmente, de expressões provenientes das solenidades, em vez de terem sido substituídas por determinações de pensamento e por uma expressão que lhes seja adequada.

Adendo (H, G). A lei é o direito enquanto posto como o que ele era em si. Eu possuo algo, tenho uma propriedade de que me apoderei como sendo sem dono: esta, agora, tem ainda de ser reconhecida e posta enquanto minha. Por essa razão, existem na sociedade as formalidades em relação à propriedade: põem-se marcos limítrofes como sinais para o reconhecimento dos outros, organizam-se livros hipotecários, registros de propriedade. A maior parte da propriedade na sociedade civil repousa sobre contratos, cujas formalidades são fixas e determinadas. Pode-se talvez sentir repugnância por tais formalidades e crer que elas só existam com o fim de render dinheiro às autoridades; pode-se até considerá-las como algo ofensivo e signo de desconfiança, uma vez que o princípio "um homem, uma palavra"[419] deixa de ser válido; mas o essencial da forma é que aquilo que em si é direito seja também posto enquanto tal. Minha vontade é uma vontade racional, ela vale, e esse valer deve ser reconhecido pelo outro. Aqui a minha subjetividade e a

---

[419] Sem aspas no original.

do outro têm de desaparecer, e a vontade tem de alcançar uma segurança, uma estabilidade e uma objetividade, que ela só pode obter pela forma.

§ 218

Visto que na sociedade civil a propriedade e a personalidade têm reconhecimento legal e validade, o *crime* não é mais só a lesão de algo *subjetivamente infinito*, mas uma lesão da *Coisa universal*, que tem em si mesma uma existência estável e forte. Com isso, intervém [aqui] o ponto de vista da *periculosidade* da ação para a sociedade, pelo qual, de um lado, a gravidade do crime é reforçada; mas, de outro lado, o poder da sociedade, tornado seguro de si mesmo, reduz a *importância* exterior da lesão e provoca, por isso, um maior abrandamento na sua punição.

O fato de que em *um* membro da sociedade *todos* os outros são lesados não altera a natureza do crime segundo o seu conceito, porém, segundo o lado da sua *existência* externa, o da lesão, a qual atinge agora a representação e a consciência [que se tem] da sociedade civil, não só o ser-aí do imediatamente lesado. Nos tempos heroicos (veja-se as tragédias dos Antigos), os cidadãos não se consideravam lesados pelos crimes que os membros das casas reais cometiam uns contra os outros. — Visto que o crime, *em si* uma lesão infinita, enquanto um *ser-aí*, tem de ser medido segundo diferenças qualitativas e quantitativas (§ 96), ser-aí que é essencialmente determinado como *representação* e como *consciência da validade das leis*, segue-se que a *periculosidade para a sociedade civil* é uma determinação da sua grandeza ou, também, *uma* de suas determinações qualitativas. — Mas essa qualidade ou essa grandeza são agora variáveis segundo a *situação* em que se encontra a sociedade civil, e nessa situação reside a legitimação, tanto de punir com a morte um furto de alguns vinténs ou de uma beterraba, quanto de punir com uma pena mais branda um furto que importa no cêntuplo ou mais desses mesmos valores. O ponto de vista da periculosidade para a sociedade civil, mesmo que pareça agravar o crime, é, muito mais, principalmente, aquele que diminui a sua punição. Um código penal pertence sobretudo ao seu tempo e à situação da sociedade civil nele.

Adendo (H). A circunstância de que o crime cometido na sociedade aparece como um crime maior e, apesar disso, seja punido mais brandamente, parece contradizer-se. Mas se, por um lado, seria impossível para a socie-

dade deixar o crime impune, porque ele seria então posto como direito, por outro lado, contudo, como a sociedade está segura de si mesma, o crime é sempre só uma singularidade em face dela, algo instável e isolado. Graças à estabilidade da própria sociedade o crime adquire a condição de algo meramente subjetivo, que parece ter surgido não tanto da vontade que cismou o crime quanto dos impulsos naturais. Essa maneira de ver mitiga a importância do crime e, por causa disso, a pena também se torna mais branda. Se a sociedade é em si ainda vacilante, então é preciso estatuir exemplos por meio de penas, pois a pena é ela própria um exemplo contra o exemplo do crime. Mas na sociedade que é em si mesma estável, o ser-posto do crime é tão fraco que também a supressão dessa fraqueza tem de ser medida por ela. Penas duras não são, portanto, em si e por si algo injusto, mas estão em relação com a situação da época em questão: um código penal não pode valer para todas as épocas, e crimes são existências aparentes que podem atrair a si uma repulsa maior ou menor.

c. O *tribunal*

§ 219

O direito, tendo entrado no ser-aí na forma da lei, é por si; ele defronta, subsistindo por si, *a opinião e o querer particulares* que se tem do direito, e ele tem de se fazer valer enquanto *universal*. Esse *conhecimento* e essa *efetivação* do direito no caso particular, sem o sentimento subjetivo do interesse *particular*, cabem a um poder público, ao *tribunal*.[420]

> O surgimento histórico do juiz e dos tribunais pode ter tido a forma da relação patriarcal, ou a da violência ou a da livre escolha; isto é indiferente para o conceito da Coisa. Considerar a introdução da jurisdição por parte dos príncipes e dos governos como mera questão de um *favor discricionário* ou de uma graça, como faz o sr. Von Haller (na sua

---

[420] "O tribunal nada mais é do que a lei que se dá efetividade, de sorte que o determinante é a lei enquanto tal, o tribunal é a lei atuante, cumprindo-se plenamente, e para isso, é preciso homens, indivíduos. A lei é o universal em forma universal, falta-lhe a individualidade, a subjetividade, estas são só os homens efetivos, portanto, o tribunal é a lei revestida da efetividade" (*VRph 1824-25*, p. 554).

Restauração da ciência do Estado),[421] pertence àquela indigência de pensamento que não tem o menor pressentimento, em se tratando da lei e do Estado, de que as suas instituições em geral, enquanto racionais, são necessárias em si e por si, e que a forma como elas surgiram e foram introduzidas não é o que importa na consideração do seu fundamento racional. — O outro extremo em relação a essa maneira de ver é a rudeza de considerar a administração da justiça nos tempos do direito do mais forte[422] como uma violência indevida, como uma opressão da liberdade e como um despotismo. A administração do direito deve ser considerada tanto como um dever quanto como um direito do poder público, direito que tampouco repousa sobre um capricho dos indivíduos de incumbirem ou não disso um poder.

§ 220

O direito que se exerce contra o crime (§ 102) na forma da *vingança* é somente direito *em si*, não na forma do que é de direito, isto é, ele não é justo na sua existência. No lugar da parte lesada intervém o *universal* lesado, que no tribunal tem efetividade própria e toma a si a perseguição e a punição do crime, a qual cessa, com isso, de ser a retaliação somente *subjetiva* e contingente mediante a vingança e se transforma na verdadeira reconciliação do direito consigo mesmo, em *pena*: do ponto de vista objetivo, essa reconciliação é reconciliação da lei, que se restabelece a si mesma pela supressão do crime, e que, por isso, *se efetiva enquanto válida* e, do ponto de vista subjetivo do criminoso, enquanto reconciliação da *sua lei* [com ele], *por ele sabida* e *válida* para ele e para a *sua proteção*; por conseguinte, na execução da lei contra ele, encontra ele mesmo a satisfação da justiça, encontra somente o ato que é *seu*.[423]

---

[421] Von Haller, C. L., *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt* [Restauração da ciência do Estado ou teoria da condição social natural, oposta à quimera da condição burguesa artificial], v. 1-4, Winterthur, Steinersche Buchhandlung, 1816-20; v. 6, *id.*, 1825, v. 5, *id.*, 1834; no caso em tela, v. 2, p. 254.

[422] *Faustrecht* significa "o direito de fazer justiça pelas próprias mãos" e, num sentido lato, "o direito do mais forte", tradução aqui proposta.

[423] A pena, concebida conceitualmente como "retribuição" ou "retaliação" (*Wiedervergeltung*), tem o sentido de uma segunda coação ou lesão que suprime a primeira

§ 221

O membro da sociedade civil tem o *direito de estar em juízo*,[424] bem como o *dever de se apresentar em juízo* e de recuperar o seu direito em litígio somente do tribunal.

Adendo (H). Porque cada indivíduo tem o direito de estar em juízo, tem também de conhecer as leis, pois do contrário essa faculdade de nada lhe adiantaria. Mas o indivíduo também tem o dever de se apresentar em juízo. No sistema feudal, muitas vezes, o poderoso não se apresentava, desafiava o tribunal e considerava como uma injustiça por parte do tribunal citar o poderoso a comparecer. Mas essas são situações que contradizem àquilo que um tribunal deve ser. Nos Tempos Modernos, em questões privadas, o príncipe tem de reconhecer os tribunais como estando acima dele e, nos Estados livres, ele habitualmente perde os seus processos.

§ 222

Diante dos tribunais o direito recebe a determinação de ter de ser *capaz de prova*. O *processo jurídico* põe as partes na condição de fazer valer os seus meios de prova e as suas razões de direito, e põe o juiz na condição de

---

coação ou lesão. Ela é, para Hegel, o "restabelecimento do direito" (§ 99), de modo que a pena não é uma coação externa feita ao criminoso, mas a "outra metade necessária" da lesão contida no crime, e neste sentido, "a manifestação da nulidade" do crime. Ela é concebida, assim, como "um direito para o próprio criminoso" (§ 100), no sentido de que a pena o honra como o ser racional que ele é (§ 100 A). Por isso, a pena enquanto execução da lei é a consumação daquilo que o ato criminoso já contém. Daí o enunciado final elíptico do § 220, cuja tradução literal seria que o criminoso encontra na pena "somente o ato do que é *seu*", isto é, "o ato que lhe é próprio".

[424] Hegel recorre à tradução alemã literal (*das Recht, im Gericht zu stehen*) da fórmula latina *in judicio stare*, cujo sentido é o de "ter o direito de recorrer ao tribunal, de estar de pé, firme, com consciência e discernimento na defesa do seu direito". Os Apontamentos de Hotho, em parte selecionados no Adendo, confirmam esse sentido, ao dizer que "um escravo não pode estar diante do tribunal" e que "o direito de comparecer [*treten*] perante o tribunal é de todo aniquilado se o indivíduo não tem conhecimento do direito" (*VRph 1822-23*, pp. 671-2).

tomar conhecimento do caso. Esses *passos são eles mesmos direitos*; o seu andamento, por conseguinte, tem de ser legalmente determinado, e eles constituem uma parte essencial da ciência do direito teórica.

Adendo (H). Pode revoltar alguém que ele saiba ter um direito que lhe é negado por não ser capaz de prova; mas o direito que eu tenho tem de ser concomitantemente um direito posto; eu tenho de poder apresentá-lo, de poder prová-lo, e ele só pode ter vigência na sociedade pelo fato de que o que é em si é também posto.

§ 223

Pela fragmentação dessas ações em ações sempre mais isoladas e em seus direitos correspondentes, fragmentação que não contém em si mesma nenhum limite, o processo jurídico, que já é *em si* um meio, entra em confronto, enquanto algo de exterior, com o seu fim. — Visto que cabe às partes o direito de percorrer inteiramente tal extenso formalismo, o qual é *seu* direito, e visto que esse formalismo pode ser igualmente transformado num mal e, mesmo, num instrumento da in-justiça, é preciso impor às partes por via judiciária — a fim de protegê-las e proteger o próprio direito como a Coisa substancial, que é o que importa, contra o processo jurídico e o seu abuso — o dever de se submeterem a um tribunal simples (tribunal arbitral, tribunal de paz) e à tentativa de conciliação, antes de ingressar naquele [processo jurídico].

A *equidade* contém uma ruptura do direito formal por considerações morais ou outras e refere-se, num primeiro momento, ao *conteúdo* do litígio. Mas um *tribunal de equidade*[425] terá o significado de decidir

---

[425] Hegel visa aqui, primeiro, às explicações de Kant no Apêndice à "Introdução" à "Doutrina do direito" da *Metafísica dos costumes*, a respeito da equidade, esta figura de um direito no sentido lato (também chamada de *jus aequivocum*), que é um direito, mas sem coerção, "uma divindade surda, que não pode ser ouvida". Assim, uma vez que o direito implica para Kant essencialmente a coerção e, além disso, a pretensão jurídica apresentada perante tal tribunal não está contida no contrato, um "tribunal da equidade" implicaria uma "contradição", porque faltariam ao juiz as condições necessárias para determinar como e quanto caberia à pretensão jurídica invocada (*Kant, Werke*, AB 39-40, v. 4, pp. 341-2). "O lema (*dictum*) da *equidade* é propriamente: "o direito mais estrito é o supremo não-direito" (*summum jus summa injuria*), mas não se pode remediar a este malefício pela via do direito, ainda que esse malefício se refira a uma exigência de

sobre o caso singular sem se ater às formalidades do processo jurídico e, em particular, aos meios de prova objetivos, tais como podem ser formulados legalmente, assim como de decidir segundo o interesse próprio do caso singular enquanto tal, não no interesse de uma disposição legal que haveria que tornar universal.

§ 224

Assim como tornar publicamente conhecidas as leis está entre os direitos da consciência subjetiva (§ 215), assim também está a possibilidade de conhecer a *efetivação* da lei no caso particular, a saber, conhecer o decurso das ações exteriores, das razões jurídicas etc. — visto que esse decurso [do julgamento] é em si uma história dotada de validade universal, e se, de certo, o caso em seu conteúdo particular diz respeito somente às partes, o conteúdo universal, todavia, diz respeito ao direito aí em questão, cuja decisão concerne ao interesse de todos — *a publicidade da administração do direito*.[426]

---

direito, porque esta pertençe unicamente ao *tribunal da consciência* (*jus soli* [do céu]), ao passo que toda questão de direito tem de ser trazida perante o *direito civil* (*forum poli* [da terra])" (*id.*, AB 40, v. 4, p. 342). Mas é, antes de tudo, às *courts of equity*, uma instituição que se formou historicamente no direito inglês, que Hegel, apoiado nos *Commentaries on the Laws of England*, de Blackstone, se refere (ver os largos estratos dessa obra citados por Grotsch em *Anhang*, pp. 1.176-9).

[426] Merecem transcrição alguns Apontamentos de Griesheim, nos quais Hegel enfatiza a importância da publicidade das leis na perspectiva de uma crítica à reintrodução do Direito Romano pela Escola Histórica do Direito, que levou ao enfraquecimento da jurisdição pública dos tribunais. "Esse ponto [a publicidade] é muito importante. A primeira observação no caso é que, relativamente à situação atual, poderia parecer a alguém que isto é uma inovação, uma instituição revolucionária. A isso há que responder que a publicidade da administração do direito é uma instituição de todo alemã, que ainda era praticada em várias regiões há não muito tempo. [...] A segunda observação é que o caráter não público da administração do direito está ligada à introdução do Direito Romano, quando então nada mais se entendia das discussões jurídicas, [pois] de nada adianta a publicidade onde vige um direito estranho ou em língua estranha, ou não existe um código determinado. — Como na Inglaterra não existe Direito Romano, manteve-se lá a publicidade. Devido à introdução do Direito Romano, e ali onde se fez dele em geral a base [da jurisdição], os tribunais não doutos foram obrigados por lei a enviar os autos a um *doctor juris* ou a uma faculdade de direito, que assim se tornavam tribunais de sentença. Os tribunais não mais proferiam sentenças, e os autos tinham de ser enviados a

As deliberações dos membros do tribunal entre si sobre a sentença a ser pronunciada são externações de opiniões e maneiras de ver ainda *particulares*, portanto, segundo a sua natureza, em nada públicas.

Adendo (H). O reto bom senso toma a publicidade das leis pelo que é direito e correto. Uma razão importante contra essa publicidade foi sempre o caráter aristocrático dos senhores juízes, que não se queriam mostrar a toda gente e se consideravam como um refúgio protetor do direito, em que os leigos não podiam penetrar. Mas pertence ao direito, nomeadamente, a confiança que os cidadãos têm nele, e é esse aspecto que a publicidade da jurisdição fomenta. O direito à publicidade repousa em que o fim do julgamento é o direito, o qual, *enquanto* universalidade, também tem de estar *diante* da universalidade [dos cidadãos]; mas repousa também, além disso, em que os cidadãos se convençam de que o direito foi efetivamente pronunciado.

§ 225

Na tarefa jurisdicional, enquanto aplicação da lei ao *caso singular*, distinguem-se dois aspectos: *o primeiro* é o conhecimento da natureza do caso segundo a sua *singularidade imediata*, a saber, se existe um contrato etc., se foi cometida uma ação lesiva e quem é o seu autor, e, no direito penal, a reflexão enquanto determinação da ação segundo o seu caráter *substancial*, criminal (§ 119 A) — o segundo é a subsunção do caso sob a *lei* do restabelecimento do direito, subsunção na qual, no direito penal, está compreendida a pena. As decisões sobre esses dois aspectos distintos são funções distintas.[427]

---

jurisconsultos, mesmo lá onde ainda havia, por último, publicidade. Por essa via, a administração do direito, a jurisdição, foi arrebatada ao povo e jogada nas mãos dos jurisconsultos, e isso teve naturalmente por efeito imediato que a administração do direito cessasse de ser pública" (*VRph 1824-25*, pp. 561-2).

[427] Embora Hegel mencione logo em seguida, na primeira parte da Anotação, o sentido dessas duas funções no sistema judiciário romano, ele tem em mente, sobretudo, a diferença moderna entre a figura do juiz leigo no tribunal do júri, o jurado, e a figura do juiz judiciário que declara o que é de direito e pronuncia a sentença. "O primeiro aspecto cabe aos jurados, o segundo, aos juízes. O tribunal do júri tem de julgar só o primeiro aspecto do processo legal, o ulterior cabe aos juízes judiciários processar e decidir. Essa distinção se encontra na natureza do próprio processo legal e dela resulta também

Na constituição judiciária romana a distinção dessas funções se apresentava da seguinte maneira: o pretor dava a sua decisão *no caso de* os fatos da causa se passarem desta ou daquela maneira e encarregava um *judex* especial de investigar esses fatos.[428] — No processo judiciário inglês, a caracterização de uma ação quanto à sua qualidade criminal determinada (por exemplo, se é um homicídio doloso ou culposo) está entregue ao discernimento ou ao arbítrio do acusador, e o tribunal não pode adotar nenhuma outra determinação [da qualidade do crime] se considera aquela incorreta.

§ 226

A condução de todo o andamento da investigação, em seguida, a das ações jurídicas das partes, enquanto ações que são elas própria direitos (§ 222), depois, também, o segundo aspecto do julgamento jurídico (ver o § precedente), são, nomeadamente, tarefas próprias do juiz judiciário, para o qual, enquanto órgão da lei, o caso deve ter sido preparado para a possibilidade da subsunção, isto é, erguido da sua natureza empírica fenomênica a fato reconhecido e à qualificação universal.

---

uma distinção concernente ao próprio julgamento. — De resto, não convém, como ocorre muitas vezes, opor o tribunal do júri aos outros tribunais, como se ele só constasse de jurados e não também de juízes no sentido próprio. Os jurados podem decidir só um aspecto da questão" (*id.*, v. 4, pp. 567-8). "O principal é que na administração do direito possa se separar o juízo sobre os fatos do caso [*Tatbestand*] e o juízo sobre o que é de direito nesse caso. Os jurados são só uma parte do tribunal, aquela que se pronuncia sobre os fatos do caso, mas nem todos os juízes são jurados; aí o interesse está em que ambas as frações sejam separadas, de modo que o estabelecimento do que é de direito só compete aos juízes no sentido próprio" (*id.*, v. 4, p. 569).

[428] A caracterização da função do *judex* como restrita a investigar os fatos implicados na causa é, antes de tudo, uma estilização da defesa que Hegel faz do tribunal do júri, no qual o julgamento deverá ser presidido por um juiz togado, ao passo que a descrição legal dos fatos da causa a serem submetidos ao juiz para pronunciar a sentença são da alçada dos jurados enquanto juízes leigos. No Direito Romano, o *judex* que pronunciava a sentença (*judicium*) não era necessariamente um profissional do direito, sendo frequentemente escolhido pelas partes, e quando estas não se punham de acordo, sorteado dentre os elegíveis, que, nos primeiros tempos da República, eram apenas os senadores, depois da reforma dos Gracos, os integrantes da ordem equestre, e, mais tarde, no Império, inclusive os plebeus (cf. *Nisbet*, pp. 448-9, nota 1).

§ 227

O primeiro aspecto, o *conhecimento* do caso na sua singularidade *imediata* e a sua qualificação, não contém por si nenhuma decisão jurisdicional. Ele é um conhecimento, como compete *a todo homem cultivado*. Na medida em que, para a qualificação da ação, o momento subjetivo do discernimento e da intenção do agente é essencial (ver IIª Parte), e a prova, de toda maneira, não concerne aos objetos da razão ou aos objetos abstratos do entendimento, mas somente às singularidades, às circunstâncias e aos objetos da intuição sensível e da certeza subjetiva, não contendo por isso em si mesma nenhuma determinação absolutamente objetiva, o elemento último na decisão são a *convicção subjetiva* e a consciência moral (*animi sententia*), assim como, no que se refere à prova, que assenta em depoimentos e asseverações de outros, o *juramento* é a confirmação, na verdade, subjetiva, porém última.[429]

---

[429] "Todo homem cultivado pode avaliar os depoimentos das testemunhas e em que medida eles são suficientes para provar a ocorrência de um ato; isso não é propriamente assunto do juiz juridicamente formado. Este tem de conhecer as leis, subsumir o caso a elas e conduzir a investigação. — Porque esse conhecimento todo inclui o lado da subjetividade, a convicção no tribunal do júri é, em última instância, subjetiva. Prova plena, meia prova ou um quarto de prova etc., tais distinções não cabem aqui, [pois] também a prova plena é um conteúdo que concerne precisamente ao sujeito, ou seja, é a consciência moral, a convicção moral, que tem de se pronunciar; e também a convicção jurídica objetiva é subjetiva quanto ao seu conteúdo, é sempre a consciência que se pronuncia por último. — Os juízes que se pronunciam sobre os fatos do caso tem de fazê-lo segundo a sua honesta convicção, segundo a sua consciência moral; pode então ocorrer que uma consciência moral defronta uma outra consciência; os juízes se pronunciam conforme sua consciência moral, sua convicção, [mas] outros podem ter outra convicção, outra consciência moral. Só que aqui intervém a diferença, que uma convicção é privilegiada e outra não, a consciência moral dos juízes, a dos funcionários, a dos governantes etc. é a privilegiada.

Todos os que exercem uma função, fazem-no segundo o seu juízo, a sua consciência moral, a sua opinião, a sua convicção; investir alguém no cargo de juiz significa privilegiar a sua consciência moral, a sua opinião. No tribunal do júri os doze jurados têm uma consciência moral e falam por ela; entre o público, cada um tem também uma consciência moral e opina por ela. Todo juiz tem de ter uma consciência moral, é ela que vale, e este é o privilégio do juiz, a consciência moral dos outros não vale, isto é, eles não são juízes. — No que diz respeito à consciência moral, ambos se equivalem, mas à cons-

No caso do objeto que está em discussão, um dos pontos principais é ter em vista a natureza da *prova*, de que aqui se trata, e distingui-la de outras espécies de conhecimento e de prova. Demonstrar uma determinação da razão, como o próprio conceito de direito o é, isto é, conhecer a sua necessidade, exige um outro método que o da demonstração de um teorema geométrico. Além do mais, neste último, a figura está determinada pelo entendimento e já tornada abstrata em conformidade a uma lei; mas no caso de um conteúdo empírico, como um *fato* o é, a matéria do conhecer é a intuição sensível dada e a certeza subjetiva sensível, bem como o enunciar e asseverar dessa intuição e certeza — sobre essa matéria, então, atuam o concluir e o combinar a partir de tais enunciados, testemunhos, circunstâncias e semelhantes. A verdade objetiva que provém de tal matéria e do método que lhe é conforme — o qual, na tentativa de determinar para si objetivamente essa matéria, conduz a *meias provas* e, numa coerência ulterior verdadeira que contém ao mesmo tempo em si mesma uma incoerência formal, conduz a *penas extraordinárias* —, essa verdade objetiva tem um sentido inteiramente diferente que o da verdade de uma determinação racional ou de uma proposição cuja matéria o entendimento já determinou para si abstratamente. Ora, mostrar que conhecer tal verdade empírica de um

---

ciência do juiz foi conferido o direito de pronunciar o direito. A consciência moral dos jurados se pronuncia sobre os fatos do caso, este se compõe de elementos sensíveis, a que pertencem a intuição sensível do criminoso, das testemunhas, do comportamento de todos etc.; isso tem a sua influência e deve tê-la, pois pertence à esfera da consciência moral. Uma vez que os jurados se pronunciaram, ninguém tem mais nada a dizer, as circunstâncias que os moveram não precisam ser protocoladas, é a evidência subjetiva que fala pela sua boca, e o mesmo se dá no caso dos tribunais do júri, bem como no de qualquer outro tribunal. [...] — Esse ponto de vista da separação [das duas funções] surge também na administração do direito e é da maior importância. Em tempos mais recentes polícia e tribunal são separados; antes o juiz era, ao mesmo tempo, o funcionário de polícia, além disso, administrador dos domínios públicos, recebedor de impostos etc. À polícia cabe investigar o réu quanto à suspeita, às circunstâncias e à probabilidade [do seu ato]; a suspeita, a suposição [de que ele é o criminoso], tem de ser então investigada pelo tribunal. É da maior importância que a tarefa da investigação policial seja desempenhada separadamente da administração do direito, e nos Estados cultivados dos tempos mais recentes ambas as tarefas foram sempre mais separadas uma da outra. — Portanto, existe, antes de tudo, o interesse em geral de que essas duas funções sejam separadas, porque elas são distintas. Mesmo onde elas são exercidas conjuntamente, é importante que a avaliação dos fatos do caso seja relatada separadamente do estabelecimento do que é de direito; más instituições confundem-nas, boas, separam-nas" (*VRph 1824-25*, pp. 574-5).

reconduz ao seu *conceito*, à unidade do universal sendo em si com a particularidade subjetiva, esta, todavia, [tomada] no caso singular, e aquela, no significado *do direito abstrato*. A efetivação dessa unidade na [sua] extensão a todo o âmbito da particularidade, inicialmente enquanto união relativa, constitui a destinação da *polícia* e, numa totalidade restrita mas concreta, a *corporação*.[430]

Adendo (H). Na sociedade civil a universalidade é somente necessidade: no relacionamento das carências só o direito enquanto tal é o elemento-estável. Mas esse direito, um mero círculo restrito, refere-se somente à proteção daquilo que eu tenho; o bem-próprio é algo exterior para o direito enquanto tal. Esse bem-próprio, contudo, é uma determinação essencial no sistema das carências. Por isso, o universal, que inicialmente é só direito, tem de se estender sobre o campo inteiro da particularidade. A justiça é algo de grande na sociedade civil: boas leis farão o Estado florescer e a propriedade livre é uma condição fundamental do seu brilho; mas, como estou inteiramente enredado na particularidade, tenho um direito a exigir que nessa conexão também o meu bem-próprio seja promovido. É preciso que se tenha consideração pelo meu bem-próprio, e isso acontece mediante a polícia e a corporação.

---

[430] "Polícia é, aqui, o termo mais conveniente, embora no sentido usual ele tenha uma significação mais restrita. [...] Polícia provém de *polis*, *politia*, originariamente ela é a atuação integral do Estado, agora, ela não é mais a atuação do universal ético enquanto tal, mas somente do universal com respeito à sociedade civil, do Estado enquanto Estado externo. Ela é o universal que se ativa com respeito à sociedade civil. — A determinação universal da polícia é a de ser o governo da existência externa, ela tem por fim o direito e o bem-estar, mas de maneira externa, trata-se do Estado em relação à sociedade civil, do Estado externo, do entendimento, que não tem dentro de si o fim universal para si" (*id.*, v. 4, p. 587).

"A corporação tem um cuidado de outra espécie, uma precaução que se exerce de modo mais interior, mais afetivo. O fim da corporação é mais o de apreender a unidade ética, um fim comum, que é substancial para todos os seus membros, o seu fim imanente próprio, de sorte que ele é ao mesmo tempo fim universal comum, pelo fato de que é produzido pela atuação conjunta dos próprios membros. Na corporação há uma atividade em vista de um fim pelo menos relativamente substancial, que os membros têm e ativam enquanto universal a partir de si mesmos. — A corporação constitui, por isso, a passagem do Estado externo para o Estado ético. Ela contém um todo ético e a atuação em prol dele, mas que é relativo segundo o seu conteúdo, ela é uma comunidade que ainda não é o Estado" (*id.*, v. 4, p. 588).

C. A polícia e a corporação

§ 230

No *sistema das carências*, a subsistência e o bem-próprio de cada singular são uma *possibilidade*, cuja efetividade está condicionada pelo seu arbítrio e pela sua particularidade natural, assim como pelo sistema objetivo das carências; pela administração do direito é anulada a *lesão* da propriedade e da personalidade. Mas o direito *efetivo na particularidade* inclui tanto que sejam *suspensas* as *contingências* que vão contra um ou outro fim e que a *segurança imperturbada* da *pessoa* e da *propriedade* seja efetuada quanto inclui que a *garantia* da subsistência e do bem-próprio do singular — que o *bem-próprio particular* seja *tratado e efetivado* como *direito*.

a. *A polícia*[431]

§ 231

Na medida em que a vontade particular é ainda o princípio para um ou

---

[431] O conceito de polícia funda-se, como palavra, remotamente no grego *politeia*, é incorporado no latim *politia*, e, no final da Idade Média, a partir do século XV, através das chancelarias da Borgonha, penetra na linguagem político-jurídica oficial do Império Germânico, a fim de designar inicialmente a ordenação e regulamentação pela autoridade constituída de todos os domínios do bem comum que não eram suficientemente abrangidos pelo conceito de "paz" e de "direito" (cf. Knemeyer, F.-L., "Polizei", in: *GGrb.*, v. 4, pp. 875-97).

O conceito material e abrangente de polícia, à diferença do moderno conceito institucional, mais restrito, se forma durante os séculos XV a XVII, num campo semântico constituído por três vertentes conceituais principais: 1) pelos dispositivos jurídicos do legislador imperial, que visam ao estabelecimento e à manutenção da boa ordenação da comunidade social, na qual os súditos se comportam de maneira ordeira, disciplinada, honrada e respeitosa dos bons costumes e do bom governo, de sorte que os contemporâneos podiam dizer que o bem-estar da comunidade repousa numa boa polícia; 2) pela linguagem especializada dos teólogos e humanistas, que ampliam o conteúdo do concei-

to pela sua referência ao pensamento político antigo, de sorte que "polícia", além de compreender a ordenação da comunidade toda, incluindo a constituição, significa, também, a própria comunidade, conforme o duplo significado que o termo *politeia* tinha na *Ética a Nicômaco* e na *Política* de Aristóteles, constituição no sentido ideal de paradigma, enquanto lei básica, e constituição no sentido ontológico da estrutura estatal atuante do *politeuein*; Hegel conservará uma consciência clara dessa conexão entre a polícia e a política clássica e o seu conceito de *politeia*, de sorte que na construção dialética da sociedade civil a polícia é um remanescente da velha política na forma da atuação administrativa do Estado moderno no interior da sociedade civil; no final da Idade Média, associa-se a este sentido aristotélico um conceito teologicamente determinado pela doutrina cristã dos estamentos, graças ao qual "polícia" passa, então, a significar, também, a ordenação estamental da sociedade; 3) pela "Ciência da Polícia" (*Polizeiwissenschaft*) dos séculos XVII e XVIII, em que se enraíza o direito público alemão, e que tem por objeto a determinação científica do conteúdo dessa boa ordenação da comunidade, visada pelos dispositivos normativos da polícia, e que, portanto, precisa se confrontar com a questão da finalidade do Estado e com as funções necessárias que ele deve exercer para estabelecer essa ordenação. Assim, a Ciência da Polícia discutia questões relativas ao fundamento jurídico do poder de polícia enquanto fundado na soberania (*jus politiae*) e relativas à sistematização das diferentes matérias que ela abrangia, tais como, por exemplo, a garantia da ordem e da paz jurídica, a garantia do bem-estar e a assistência pública, e a polícia financeira, educacional e eclesiástica (*id.*, pp. 875-80, 883-4).

Em meados do século XVIII essas três vertentes conceituais convergem, adquirindo o conceito, apesar de sua amplitude, contornos relativamente definidos, que são determinantes não só para a compreensão do conceito hegeliano de polícia, mas para o desenvolvimento histórico do conceito nos dois séculos seguintes. No processo de independização do político e de constituição do moderno Estado soberano, o conceito de polícia compreende toda a esfera da regulamentação e da regulação administrativa pelo Estado desta sociedade civil moderna que se diferencia e independiza do Estado. O âmbito desse conceito material de polícia, definido pelas leis de polícia, vai se entrelaçar crescentemente com dispositivos de direito privado (contratos de compra e venda, leis sobre a usura, direito de tutela e de herança) à medida que a estrutura estamental da sociedade começa a desmoronar e não pode mais preencher a sua função ordenadora, conforme a tese de Hans Maier (*Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Berlim, Neuwied, 1966, citado em *id.*, p. 881). Paralelamente, à medida que o Estado assumia e centralizava essa função regulamentadora da ordem, no bojo da desestruturação da sociedade estamental, estreita-se o conceito material de polícia. Isso ocorre devido à separação que se configura no início do século XVIII entre questões de polícia, compreendidas como o conjunto das tarefas de administração do bem-estar da comunidade, e questões de justiça no sentido estrito da administração do direito pela via jurisdicional ordinária, criando-se uma especial "jurisdição de polícia" para julgar a juridicidade dos atos administrativos. Em decorrência, a "jurisdição de polícia" separa-se da jurisdição normal dos tribunais ordinários e estabelece-se uma clara separação, do ponto de vista da proteção do direito, entre questões de polícia e questões de justiça (*id.*, pp. 881-2).

O conceito material abrangente de polícia, que recobre toda a atividade administrativa, e cuja vigência se estendeu por três séculos, passa, então, por um estreitamento que conduz à introdução do conceito propriamente moderno de polícia. Esse adquire então o sentido de uma instituição especializada, encarregada da prevenção das violações do direito e da segurança interna, separada da função judicial da magistratura, que não se revelava suficientemente forte para a manutenção da segurança pública. Com isso se introduz uma bipartição do conceito material de polícia: de um lado, permanecem as tarefas de polícia no sentido da atividade de administração interna, de outro, cindem-se as tarefas específicas e imediatas de segurança, que são transferidas às instituições específicas no sentido de um conceito formal de polícia (*id.*, pp. 886-7).

O Código Nacional Prussiano (*Preussisches Allgemeines Landrecht*), de 1794, assinalou com clareza o ponto de chegada desse processo de formação do conceito formal de polícia, ao lado do qual, porém, subsistem as antigas tarefas gerais de polícia no sentido da equiparação anterior entre polícia e administração interna, característica do conceito material de polícia. Conforme o § 10, II, 17 do mencionado Código Civil: "O ofício da polícia é tomar as medidas necessárias para a manutenção da ordem, da segurança e da tranquilidade públicas e para evitar o perigo iminente que ameaça o público ou os seus membros". A coexistência do moderno conceito formal de polícia, institucionalizado numa repartição específica do Estado, e do antigo conceito material, posteriormente denominado de "polícia administrativa" (*Verwaltungspolizei*), é o substrato histórico-jurídico do conceito hegeliano de polícia, cujas amplas funções são descritas nos §§ 230 a 242.

Na apresentação sistemática da sociedade civil, depois da análise da estrutura econômico-social ("A. O sistema das carências") e da sua regulação jurídico-privada ("B. A administração do direito"), a polícia, juntamente com a corporação ("C. A polícia e a corporação"), são o degrau ou estágio em que Hegel introduz e sobrepõe a esses dois níveis anteriores elementos e dimensões das estruturas tradicionais do político e do ético no interior das modernas relações econômicas e sociais regidas pelo direito privado. Em face da dinâmica "desimpedida" da expansão industrial e populacional da sociedade civil (§ 243), do isolamento do indivíduo, da oposição necessária entre opulência e riqueza e da geração da plebe daí decorrente, desencadeadas pelo princípio do "desenvolvimento autônomo da particularidade" (§ 185 A), a polícia atua, pela via da atividade administrativa do Estado, como "polícia do bem-estar" (*Wohlfahrtspolizei*), contra essas tendências de desintegração ética imanentes ao "sistema das carências", que caracterizam a sociedade civil como a esfera da "perda" e da "cisão" da eticidade (§ 157) (ver Riedel, M., *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied/Berlim, Luchterhand, 1970, pp. 55-65). Assim, enquanto a função da administração do direito é a prevenção e a defesa do indivíduo singular contra as lesões da sua propriedade e da sua personalidade e o restabelecimento da vigência da lei (§ 229), a função principal da polícia é garantir, pela via administrativa da "polícia do bem-estar", o fim primordial da sociedade civil, a "satisfação universal segura" das carências (*E*, § 532).

A constituição de um conceito material mais estreito de polícia, que elimina do seu domínio de atuação a finalidade de promover o bem-estar social, e que a restrinja às tarefas de garantia da ordem e da segurança interna, paralela ao surgimento de um concei-

to formal de polícia como instituição especializada, é um processo que dura mais de um século. Durante esse longo processo, que dura até meados do século XIX, as funções de segurança interna e de fomento do bem-estar (*Wohlfahrtspolizei*) permaneceram fortemente entrelaçadas e confundidas na maior parte das esferas de atuação administrativa, de sorte que toda a administração é ainda, em maior ou menor medida, polícia administrativa. Por isso, a diferenciação clara entre promoção do bem-estar social e restrição da atividade de polícia ao manejo da segurança pública e da ordem interna, no sulco da concepção de que o fim principal do Estado é o domínio do direito (Estado de Direito), tornou-se uma bandeira liberal do período que precede a Revolução de Março de 1848 e, também, um instrumento de limitação de uma polícia abrangente e todo-poderosa, vista cada vez mais como uma tutela indevida da liberdade do cidadão, pela sua vinculação estreita ao direito. A "polícia do bem-estar" é, então, aproximada pelos constitucionalistas liberais da polícia de segurança secreta criada segundo o modelo napoleônico, donde a expressão "Estado Policial" (*Polizeistaat*), expressão pejorativa que se consolida antes e durante a Revolução de 1848 (cf. *GGrb.*, v. 4, pp. 891-3).

O conceito de polícia de Hegel, de resto, como em toda tradição jurídica prussiana, que não o restringia à polícia de segurança, mas incluía a prevenção contra os perigos da violação do direito e o fomento do bem-estar, é de grande abrangência material. Nele ainda predomina um entendimento de administração como polícia administrativa, situado historicamente a meio caminho entre a antiga "polícia do bem-estar" dos "cameralistas" alemães dos séculos XVII e XVIII, à qual Hegel dá filosoficamente foros de atualidade contra as mazelas do *laisser-aller, laissez-faire* e a administração pública do Estado moderno (a propósito, ver os §§ 245 e 254 e os Apontamentos de Griesheim a este último parágrafo, *VRph 1824-25*, pp. 624-8). Embora Hegel não mais reconheça a teoria jusnaturalista do eudaimonismo social, ele ainda caracteriza a função geral da polícia como sendo a de tratar o bem-próprio particular do indivíduo singular como direito e de garantir que ele seja efetivado (§ 229). Enquanto "poder protetor do universal" que atua no interior do "sistema das carências", a polícia exerce várias funções de prevenção e proteção do indivíduo contra as contingências que afetam a formação, a habilidade, a saúde e a riqueza prévia, as quais impedem a sua participação na riqueza social: 1) reparação dos danos preterintencionais provocados por ações privadas e pelo uso privado da propriedade conformes ao direito; 2) inspeção das condições do intercâmbio comercial e do abastecimento; 3) regulação do mercado; 4) inspeção da escola pública, das corporações e associações cooperativas sem fim lucrativo; 5) tutela e assistência pública. Na construção especulativa da relação entre a sociedade civil e o Estado, a polícia representa a atividade administrativa do Estado, que procura restabelecer em toda extensão das relações sociais consideradas na sua particularidade a "união relativa" entre os momentos da universalidade formal objetiva e da particularidade subjetiva, que definem a sociabilidade burguesa no nível do sistema das carências como uma cisão da ideia ética (*ibid.*). A mediação entre sociedade e Estado não é, aqui, especificamente política, mas administrativa, na forma da "inspeção e da prevenção do poder público". Hegel institucionaliza, neste nível da moderna sociedade civil, a antiga constituição ética dessa sociedade civil clássica, as suas "poténcias éticas" (§ 145) na forma da corporação (§§ 252, 255) (cf.

outro fim [a segurança da pessoa e da propriedade], o poder que garante do universal permanece inicialmente, em parte restrito ao círculo das *contingências*, em parte, permanece uma *ordem externa*.

§ 232

Afora os crimes que o poder universal tem de impedir ou de levar a tratamento judiciário — afora a contingência enquanto arbítrio do mal —, o arbítrio permitido em ações por si conformes ao direito e no uso privado da propriedade tem, também, relações exteriores a outros singulares, bem como às demais instituições públicas dotadas de um fim comum. Por esse aspecto universal, as ações privadas tornam-se uma contingência que escapa ao meu poder e que ocasiona ou pode ocasionar dano e in-justiça aos outros.

§ 233

Essa é, na verdade, *somente* uma *possibilidade* de causar dano, mas o fato de que a [propriedade da] Coisa[432] não cause nenhum dano não é, igualmente, mais do que uma contingência; esse é o aspecto da *in-justiça* que reside em tais ações e, por conseguinte, a razão última da justiça penal policial.[433]

Riedel, *op. cit.*, pp. 60-1). Essa conexão entre polícia e a política clássica e seu conceito de *politeia* é mencionada explicitamente por Hegel desde as suas *Preleções* de Jena de 1805-06 (Hegel, *Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburgo, Meiner, 1987, p. 249), passando pelos Apontamentos de Homeyer da primeira série das *Preleções* berlinenses sobre filosofia do direito dos anos 1818-19 (*Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann, Heidelberg, 1817-18 und Homeyer [1818-19]*, ed. Ilting, K. H., Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, § 92, p. 259) até os Apontamentos de Griesheim da última série de *Preleções de 1824-25* (*VRph 1824-25*, p. 587).

[432] Apoiado nas Anotações de Hotho aos §§ 232 e 233, e no final do parágrafo precedente, interpreto aqui *Sache* como se referindo à "propriedade enquanto Coisa externa", cujo uso privado, por estar ela numa conexão exterior múltipla com outras Coisas singulares, pode causar dano, "sem que se possa dizer, que um tal uso da minha propriedade seja em si in-justo" (*VRph 1822-23*, p. 692). Por isso, é uma mera contingência que esse uso legítimo não cause dano.

[433] "Fazem parte disso impedir os delitos, as proibições de certos usos da proprie-

§ 234

As relações do ser-aí exterior caem na esfera da infinitude do entendimento; por isso não está aí-presente *em si* nenhum limite entre o que seja danoso ou inócuo, também com respeito ao crime, entre o que seja suspeito ou insuspeito, entre o que seja proibido ou vigiado e o que tenha de ficar isento de proibições, de vigilância e de suspeita, de inquirição e de prestação de contas. São os costumes, o espírito do resto da constituição, a situação própria de cada caso, o perigo do momento etc. que dão as determinações mais precisas.

Adendo (H). Não se podem dar aqui determinações fixas nem traçar limites absolutos. Tudo é aqui pessoal; a opinião subjetiva intervém e o espírito da constituição, o perigo do momento têm de tornar conhecidas as circunstâncias mais próximas. Em tempo de guerra, por exemplo, é preciso considerar como danosas muitas coisas que em outras circunstâncias são inócuas. Por esses aspectos de contingência e de arbítrio pessoal a polícia adquire algo de *odioso*. Ela pode, quando a reflexão estiver muito desenvolvida, inclinar-se a atrair tudo o que é possível para o seu domínio, pois em tudo pode se encontrar uma relação mediante a qual algo poderia tornar-se nocivo. Nisso a polícia pode proceder muito meticulosamente e incomodar a vida habitual dos indivíduos. Mas seja qual for o inconveniente disso, aqui não se pode traçar uma linha limítrofe objetiva.

---

dade. Minhas ações abstratamente permitidas exigem consideração pelos outros, porque por elas a minha propriedade se põe em relação com a propriedade de outro. Quando graças ao uso da minha propriedade anulo o uso de uma outra propriedade, é preciso haver a esse respeito determinações especiais. O exercício de profissões do comércio e indústria relaciona-se à saúde, ao bem-estar de outros, por isso é preciso tomar consideração por eles no uso da propriedade abstratamente livre. Nessa medida, no entanto, o uso da propriedade é restringido, porque por ele se pode causar um dano aos outros e quando isso é sabido ocorre uma in-justiça. Somente num povo cultivado surge a polícia, nos povos incultos domina ainda uma rudeza sobre os conceitos de direito e não-direito, falta consciência sobre o caráter prejudicial para os outros do uso da minha propriedade, [assim] importa qual é o fim mais alto a que se presta atenção. Entre nós a saúde dos outros é um direito mais importante do que o exercício de uma profissão ligada ao comércio e à indústria" (*VRph 1824-25*, p. 591).

§ 235

Na multiplicação e no entrecruzamento indeterminados das carências diárias, tanto no que diz respeito ao *fornecimento* e ao *intercâmbio dos meios* para a sua satisfação, em cuja possibilidade desimpedida todos se fiam, como no que diz respeito às investigações e negociações sobre essas atividades, a serem abreviadas tanto quanto possível, surgem aspectos que são do interesse comum e, ao mesmo tempo, são a tarefa *de um* para *todos* — e meios e organizações que podem ser para uso comunitário. Essas tarefas *universais* e organizações de *utilidade comum* exigem a vigilância e a prevenção do poder público.

§ 236

Os diversos interesses dos produtores e consumidores podem entrar em colisão uns com os outros, e se, com efeito, a relação correta *no todo* se estabelece por si mesma, esse ajustamento requer, igualmente, uma regulação que seja empreendida com consciência e esteja acima de ambos. O direito a uma tal regulação para as coisas singulares (por exemplo, a avaliação e determinação[434] do preço dos artigos para as carências vitais mais comuns) reside em que, através da exposição pública de mercadorias que são de uso inteiramente geral, cotidiano, elas não são tanto oferecidas a um indivíduo enquanto tal, porém a ele enquanto universal, ao público, cujo direito de não ser enganado, assim como a inspeção das mercadorias, são tarefas que podem ser representadas e desempenhadas como uma tarefa comum por um poder público. — Mas o que principalmente torna necessária uma prevenção e uma direção universais é a dependência dos grandes ramos da indústria das circunstâncias exteriores e das combinações longínquas, que os indivíduos que dependem dessas esferas e estão ligados a elas não podem abranger com a vista em sua conexão.

O outro extremo em face da liberdade da indústria e do comércio na sociedade civil é a prevenção, assim como a determinação do traba-

---

[434] *Taxation*, em alemão, como já em latim o verbo *taxare*, tem o sentido principal de "avaliação, estimativa e determinação do valor de algo" (*Duden*, p. 1.257), e não o sentido de imposição de taxas.

lho de todos pela organização pública — como, por exemplo, o antigo trabalho [de construção] das pirâmides e das outras obras colossais do Egito e da Ásia, que foram produzidas para fins públicos, sem que o trabalho do indivíduo singular fosse mediado pelo seu arbítrio particular e pelo seu interesse particular. Esse interesse invoca aquela liberdade contra a regulação superior, no entanto, quanto mais ele se afunda cegamente no fim egoísta, tanto mais requer uma tal regulação a fim de ser reconduzido ao universal e abreviar e atenuar as perigosas convulsões e a duração do intervalo no qual as colisões devem se aplainar pela via de uma necessidade inconsciente.

Adendo (H). A vigilância e a prevenção da polícia têm por fim mediar o indivíduo com a possibilidade universal, que está disponível para alcançar os fins individuais. Elas têm de cuidar da iluminação pública, da construção de pontes, da avaliação e da determinação das carências cotidianas, assim como da saúde. Ora, aqui prevalecem duas maneiras de ver. Uma afirma que compete à polícia tudo inspecionar, a outra, que a polícia nada tem a determinar, visto que cada um se orientará segundo a carência do outro. O indivíduo singular há de ter, certamente, um direito de ganhar o seu pão desta ou daquela maneira, mas, por outro lado, o público tem, também, o direito de exigir que o necessário seja executado de maneira conveniente. Ambos os lados precisam ser satisfeitos, e a liberdade de empreendimento não deve ser de tal espécie que ponha em perigo o bem geral.

§ 237

Se para os indivíduos a possibilidade de participação no patrimônio universal está então aí-presente e se ela é garantida pelo poder público, tal possibilidade permanece — afora que essa garantia, de toda maneira, há de ficar incompleta — ainda sujeita às contingências pelo lado subjetivo, e isso tanto mais quanto ela pressupõe condições de habilidade, de saúde, de capital etc.

§ 238

Inicialmente a família é o todo substancial ao qual compete a prevenção desse lado particular do indivíduo, tanto no que diz respeito aos meios

e às habilidades para poder adquirir para si [algo] do patrimônio universal, como também no que diz respeito à sua subsistência e ao seu provimento no caso de incapacidade interveniente. Mas a sociedade civil arranca o indivíduo desse laço familiar, torna os membros da família estranhos uns aos outros e os reconhece como pessoas autônomas; além disso, ela substitui a natureza orgânica externa e o solo paterno, no qual o singular tinha a sua subsistência, pelo seu [próprio] solo, e submete o subsistir de toda a família à dependência da sociedade, à contingência. Assim, o indivíduo tornou-se *filho da sociedade civil*, a qual tanto tem pretensões dirigidas a ele quanto ele tem direitos sobre ela.

Adendo (H). A família tem, certamente, de providenciar o pão para os indivíduos singulares, mas, na sociedade civil, ela é algo subordinado e tem nela apenas as suas fundações; ela não tem mais uma eficácia tão abrangente. A sociedade civil é, antes, esse poder prodigioso que arrebata o homem a si, exige dele que trabalhe para ela, que seja tudo através dela e que faça tudo por seu intermédio. Assim, se o homem deve ser um membro da sociedade civil, então ele tem igualmente direitos e pretensões dirigidos a ela, tal como os tinha na família. A sociedade civil tem de proteger o seu membro, defender os seus direitos, assim como o indivíduo singular tem obrigações correlatas aos direitos da sociedade civil.

§ 239

Nesse [seu] caráter *de família universal* a sociedade civil tem o dever e o direito, contra o *arbítrio* e a contingência *dos pais*, de exercer uma vigilância e uma influência sobre a *educação*, na medida em que esta se refere à capacidade de vir a ser membro da sociedade, precipuamente quando essa educação deve ser levada a termo não pelos próprios pais, mas por outros — igualmente na medida em que disposições comuns podem ser tomadas para isso, a sociedade civil tem o dever e o direito de tomá-las.

Adendo (H, G). Aqui é muito difícil traçar os limites entre os direitos dos pais e os da sociedade civil. Os pais creem habitualmente ter plena liberdade no que concerne à educação e poder fazer tudo, contanto que simplesmente o queiram. Com todo o caráter público da educação, a oposição principal provém habitualmente dos pais, e são eles que clamam e falam contra os professores e as escolas, porque o seu capricho se põe contra os mesmos.

Não obstante, a sociedade tem o direito de proceder a esse respeito segundo as suas maneiras de ver comprovadas, de coagir os pais a enviar os seus filhos à escola, a fazê-los vacinar contra a varíola etc. A essa questão se referem as controvérsias que subsistem na França entre a exigência do ensino livre, quer dizer, a do capricho dos pais, e a vigilância do Estado.

§ 240

Da mesma maneira, a sociedade civil tem o dever e o direito de pôr sob tutela aqueles que por prodigalidade aniquilam a segurança da sua subsistência e a subsistência da sua família, e de cumprir em seu lugar o fim da sociedade e o fim que lhes é próprio.

Adendo (G). Em Atenas era lei que todo cidadão tinha de prestar contas do que ele vivia; hoje, tem-se a opinião de que isso não concerne a ninguém. Certamente, cada indivíduo é, de um lado, para si, mas, de outro, também é membro do sistema da sociedade civil e, na medida em que cada homem tem o direito de reclamar dela a sua subsistência, esta tem de protegê-lo também contra si mesmo. O que está em questão não é somente o morrer de fome, mas o ponto de vista mais amplo de que se deve impedir o surgimento da plebe. Porque a sociedade civil é responsável pela alimentação dos indivíduos, ela também tem o direito de compeli-los a providenciar a sua subsistência.[435]

§ 241

Mas, do mesmo modo como o arbítrio, as circunstâncias contingentes, físicas e as que residem nas relações externas (§ 200), podem reduzir os indivíduos à *pobreza*, uma situação que lhes deixa as carências da sociedade civil e que, em contrapartida — visto que ela lhes subtraiu ao mesmo tempo os meios naturais de aquisição (§ 217) e suprime o laço mais amplo da fa-

---

[435] A última frase dos Apontamentos de Griesheim (*VRph, 1824-25*, p. 604) é mais diferenciada que a formulação de Gans: "São os próprios indivíduos que reivindicam perante a sociedade civil o direito segundo o qual ela é responsável por alimentá-los, e porque isso é assim a sociedade tem também o direito de compelir os indivíduos a providenciar a sua subsistência".

mília enquanto linhagem (§ 181) —, os faz perder mais ou menos todas as vantagens da sociedade, a capacidade de adquirir habilidades e a cultura em geral, também o acesso à administração do direito, o cuidado da saúde e até mesmo, muitas vezes, o consolo da religião etc. O poder universal assume o lugar da família junto aos *pobres*, tanto a respeito do que imediatamente lhes falta, quanto a respeito da disposição de ânimo da aversão pelo trabalho, da malignidade e de outros vícios mais, que surgem de tal situação e do sentimento da sua in-justiça.

§ 242

O elemento-subjetivo da pobreza e, em geral, da penúria de toda espécie, a que todo indivíduo já está exposto no seu círculo natural, exige também um auxílio *subjetivo*, tanto em consideração das circunstâncias *particulares* como em consideração do *coração* e do *amor*. Aqui é o lugar onde, malgrado todos os dispositivos universais, a *moralidade* tem suficientemente o que fazer. No entanto, porque esse auxílio por si e nos seus efeitos depende da contingência, o esforço da sociedade vai na direção de descobrir e organizar o que há de universal na miséria e no socorro a ela, e a tornar aquele auxílio dispensável.

O elemento-contingente da esmola, das fundações, assim como do acender lamparinas diante das imagens de santos etc., é complementado pelos estabelecimentos públicos para pobres, por hospitais, pela iluminação das ruas etc. À benevolência caritativa ainda resta suficientemente o que fazer por sua conta, e é uma falsa maneira de ver a que quer saber reservado esse socorro à penúria exclusivamente à *particularidade* do coração e à *contingência* da sua disposição de ânimo e do conhecimento próprio a ela, e que se sente lesada e melindrada pelos regulamentos e mandamentos universais *obrigatórios*. Ao contrário, é de se considerar a situação pública tanto mais perfeita quanto menos resta a fazer ao indivíduo por si segundo a sua opinião particular, em comparação com aquilo que é organizado de maneira universal.

§ 243

Quando a sociedade civil se encontra em atividade desempedida, ela está envolvida no interior de si mesma num crescimento progressivo da po-

pulação e da indústria. — Por um lado, graças à *universalização* da conexão entre os homens através das suas carências e dos modos de preparar e pôr à disposição os meios para satisfazê-las, aumenta a *acumulação das riquezas* — pois dessa dupla universalidade tira-se o maior lucro —, assim como, por outro, aumenta o *isolamento* e o *caráter restrito* do trabalho particular e, com isso, a *dependência* e a *penúria* da classe atada a esse trabalho, ao que se conecta a incapacidade de sentir e de fruir as demais liberdades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil.

§ 244

O decair de uma grande massa abaixo da medida de um certo modo de subsistência, que se regula *de per si* como o modo necessário para um membro da sociedade — e, com isso, o decair até perder o sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante uma atividade e um trabalho próprios —, produz a geração da *plebe*,[436] geração que, por sua vez, traz

---

[436] O conceito de *Pöbel*, "plebe", não é idêntico ao de pobreza, e não designa apenas um fenômeno passageiro, mas um elemento estrutural da dinâmica industrial e populacional da sociedade civil. Como adverte E. Cafagna, o que levou Hegel a dar atenção a essa penúria específica da plebe não foi tanto o seu manifesto interesse pelo debate contemporâneo, sobretudo inglês, a respeito do imposto para os pobres (§ 245 A), atestado pelos excertos que Hegel fez dos artigos de Southey na *Quarterly Review* de Edimburgo e pela leitura provável da obra de Say (*De l'Angleterre et des anglais*), que constava de sua biblioteca (Cafagna, E., *La libertà nel mondo*, Bolonha, Mulino, 1998, p. 192, nota 84). A razão principal está em que a plebe revela uma antinomia profunda da sociedade civil moderna, que vai muito além das discussões sobre o crescimento populacional e as crises de superprodução tais como eram tratadas por Malthus, Say e Ricardo (*id.*, pp. 183-4), descrita no § 245: gravar a classe rica com impostos e criar instituições públicas para impedir que a "grande massa" possa "decair" até a plebe é contra o princípio da sociedade civil moderna de assegurar a subsistência e promover a autonomia do indivíduo pela mediação do seu próprio trabalho; por outro lado, assegurar essa subsistência mediante a criação de oportunidades de trabalho, respeitando o princípio da autonomia individual, acarreta crises de superprodução e "falta de consumidores" para essa produção aumentada. A dimensão profunda dessa antinomia afeta a função fundamental que Hegel atribui à *Bildung* na sociedade civil (seu "valor infinito", "enquanto momento do absoluto") (§ 187 A). Isso porque parte da população passa a viver fora de qualquer *status*, não só socioprofissional, mas também jurídico, ético, político e, mesmo, religioso (§§ 241, 243 fim), devido à concentração desproporcional da riqueza em poucas mãos (§

consigo, ao mesmo tempo, uma maior facilidade de concentrar riquezas desproporcionais em poucas mãos.

Adendo (G). O nível mais baixo de subsistência, o da plebe, constitui-se *de per si*: esse mínimo é, contudo, muito diverso entre os diferentes povos. Na Inglaterra, mesmo o mais pobre acredita ter o seu direito, o que é diferente daquilo com que os pobres se dão por satisfeitos noutros países. A pobreza em si não torna ninguém parte da plebe: esta é determinada somente pelo estado de ânimo que se combina com a pobreza, pela revolta interna contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo etc. A isso está ligado, ademais, que o homem, porque está entregue à contingência, torna-se leviano e avesso ao trabalho, como, por exemplo, os *lazzaroni* em Nápoles. Em consequência, surge na plebe o mal de não ter a honra de assegurar a sua subsistência mediante o seu trabalho e de pretender assegurá-la, contudo, como um direito seu. Ninguém pode afirmar um direito contra a natureza,

---

244), que faz com que a sociedade civil "não seja suficientemente rica" para impedir o "excesso de pobreza e a geração da plebe" (§ 245). Quer dizer, a dinâmica de acumulação da riqueza nacional não promove a *Bildung* enquanto formação de todos os indivíduos à autonomia, antes impede estruturalmente uma parte da população der ter acesso à *Bildung* e ao padrão de inclusão social necessário para ser membro dessa sociedade.

A importância da plebe como ponto de condensação dessa antinomia fundamental é corroborada, paradoxalmente, pelo fato de que seu caráter estrutural extravasa três elementos principais da própria construção sistemática da sociedade civil hegeliana, o que mostra o realismo e a agudeza do diagnóstico histórico de Hegel. Primeiro, a plebe não se enquadra na organização estamental da sociedade civil por ele delineada, nem no sentido socioprofissional nem no sentido político que o estamento adquire na representação estamental. Segundo, a plebe ultrapassa o âmbito das tarefas administrativas da polícia do bem-estar, pois ela não se explica apenas pelas circunstâncias contingentes que regulam a participação do indivíduo na riqueza nacional e que poderiam ser objeto de prevenção corretiva pela polícia. Terceiro, e este é o aspecto mais surpreendente, ela extrapola a polarização dessa sociedade em duas "classes", oriunda da "acumulação das riquezas" (§ 243), visto que a plebe, vivendo "abaixo da medida de subsistência" (§ 244) definida historicamente e marcada pela "disposição de ânimo" da aversão ao trabalho e da revolta interna contra os ricos, não faz parte rigorosamente da "classe atada a esse trabalho" de acumulação da riqueza, pois o indivíduo inserido no sistema do trabalho e das carências tem, de alguma forma, a disposição de ânimo da "retidão", oriunda do exercício regular de uma ocupação (ver também: Ruda, F., *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der "Grundlinien der Philosophie des Rechts"*, Constança, Konstanz University Press, 2011).

mas no estado de sociedade a provação adquire em seguida a forma de uma in-justiça infligida a esta ou àquela classe. A pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que move e atormenta prioritariamente as sociedades modernas.[437]

§ 245

Caso se imponha à classe mais rica o encargo direto de manter a massa que se encaminha à pobreza na condição do seu modo de vida normal, ou se, em outras instituições de propriedade pública (hospitais, fundações, mosteiros que são ricos), estiverem presentes os meios diretos para isso, a subsistência dos carentes estaria assegurada sem ser mediada pelo trabalho, o que seria contra o princípio da sociedade civil e do sentimento que os indivíduos a ela pertencentes têm da sua autonomia ou da sua honra; ou essa subsistência seria mediada pelo trabalho (pela oportunidade de trabalho), mas então a quantidade de produtos aumentaria, em cujo excesso, e na falta de um número de consumidores eles próprios produtivos, consiste precisamente o mal, que, de ambos os modos, só se amplia. Aqui se torna manifesto que, no seu *excesso de riqueza*, a sociedade civil *não é suficientemente rica*, isto é, não possui no patrimônio que lhe é próprio o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe.

Pode-se estudar esses fenômenos em grande escala no exemplo da *Inglaterra*, bem como, em pormenor, os resultados que aí tiveram o imposto para os pobres, as fundações imensas e igualmente a ilimitada beneficência privada e, sobretudo, a supressão das corporações. O que lá (especialmente na Escócia) comprovou-se como o meio mais direto

---

[437] Nos Apontamentos de Griesheim, o sujeito da penúltima frase é a plebe, e não o homem em geral: "a plebe não tem em face da natureza um direito no sentido próprio" (*VRph 1824-25*, p. 609). O final desses Apontamentos a este parágrafo é o seguinte: "Quanto maior é um capital, tanto maior são os empreendimentos que com ele se pode efetuar, e o seu detentor pode se contentar com um lucro tanto menor, graças a isso o capital novamente aumenta. Isso ocorre também na agricultura, como, por exemplo, era o caso dos romanos, entre os quais a posse das terras aráveis se concentrou, por fim, em poucas mãos. No caso de grande empobrecimento, o capitalista encontra muitos [dispostos] a trabalhar por um salário [*Lohn*] ínfimo; por essa via aumenta o seu ganho e isso, de novo, acarreta que os capitalistas menores recaem na pobreza. A questão é somente a de como remediar a pobreza" (*id.*, pp. 609-10). A parte final da última frase do Adendo é, portanto, da lavra de Gans.

contra a pobreza, assim como em particular contra a perda do pudor e da honra, as bases subjetivas da sociedade, e contra a preguiça e o esbanjamento etc., dos quais procede a plebe, foi o de abandonar os pobres ao seu destino e encaminhá-los à mendicância pública.

§ 246

Por essa sua dialética a sociedade civil, inicialmente *esta* sociedade *determinada*, é impelida para fora e além de si mesma, a fim de procurar fora dela consumidores e, com isso, os meios de subsistência necessários, em outros povos que lhe estão atrás quanto aos meios que ela tem em abundância ou, em geral, quanto ao engenho técnico.

§ 247

Assim como o princípio da vida familiar tem por condição a terra, um *solo* firme e um *bem imóvel*,[438] assim a indústria tem o *mar* por elemento natural que a anima e a impele para fora. Na ânsia do ganho, pelo fato de expô-lo ao perigo, a indústria se ergue ao mesmo tempo acima dele e permeia [*versetzt*] com o elemento da fluidez, do perigo e da ruína a fixação ao torrão e aos círculos limitados da vida civil, as suas fruições e os seus desejos. Além disso, ela leva, assim, através desse maior meio de ligação, países distantes a relações de intercâmbio, a um relacionamento jurídico que introduz o contrato, intercâmbio no qual se situa o maior meio de cultura e no qual o comércio encontra a sua significação histórico-mundial.

Os rios *não* são *fronteiras naturais*, pelo que se pretendeu recentemente fazê-los passar,[439] porém eles antes ligam os homens como o fazem igualmente os mares, e Horácio expressa um pensamento incorreto quando diz (*Carmina*, I, 3):

---

[438] A expressão composta *Grund und Boden* tem o significado corrente de "solo", que é um "bem imóvel", e, qualificada pelo adjetivo *fester*, remete ao "solo firme", por oposição ao mar.

[439] Kervégan assinala a alusão à obra de Fichte, *Der geschlossene Handelstaat* [O Estado comercial fechado], "mas que poderia também visar a Napoleão, para quem o Reno até o mar deveria ser a fronteira com a França" (*Kervégan*, p. 306, nota 1).

... *deus* abscidit
prudens Oceano dissociabili
terras...[440]

É o que mostram não só as bacias dos rios povoados por uma estirpe ou um povo, mas também, por exemplo, as demais relações entre a Grécia, a Jônia e a Grande Grécia — entre a Dinamarca e a Noruega, a Suécia, a Finlândia, a Lituânia etc. —, especialmente também é o que mostra, por oposição, a pequena conexão dos habitantes da costa com os do interior do país. — Mas, [para avaliar] que meio de cultura reside na conexão com o mar, compare-se, para isso, a relação com o mar das nações nas quais o engenho técnico floresceu com aquelas que se recusaram à navegação e que, como os egípcios, os hindus, tornaram-se apáticos em si mesmos e submergiram na mais terrível e vergonhosa superstição — e, como todas as grandes nações animadas dentro de si por uma ambição, se compelem em direção ao mar.

§ 248

Essa ampliação da conexão oferece também o meio da *colonização*, para a qual — seja ela esporádica ou sistemática — a sociedade civil plenamente formada é impelida e pela qual ela, ora proporciona a uma parte da sua população o retorno ao princípio familiar num novo solo, ora proporciona a si mesma com isso uma nova demanda e um novo campo para o seu trabalho diligente.

Adendo (G). A sociedade civil é impelida a fundar colônias. O aumento da população já tem, por si só, esse efeito; mas, sobretudo, surge uma multidão que não pode obter a satisfação das suas carências pelo trabalho quando a produção excede as carências do consumo. Na Alemanha, particularmente, ocorre uma colonização esporádica. Os colonos partem para a América, para a Rússia, permanecem sem conexão com a sua pátria e não lhe proporcionam nenhum benefício. A segunda modalidade de colonização, inteiramente diferente da primeira, é a sistemática. Ela é induzida pelo Esta-

[440] "... um deus previdente *cortou* as terras *separando-as* por um oceano dissociador" (tradução de MLM).

do com a consciência e a regulação do modo conveniente à sua execução. Essa espécie de colonização foi muito frequente no caso dos Antigos, notadamente no caso dos gregos, entre os quais o trabalho duro não era tarefa para o cidadão, cuja atividade se voltava muito mais para as coisas públicas. Quando a população crescia a tal ponto que pudesse surgir a necessidade constringente de provê-la, a juventude era então enviada a uma nova região, em parte especialmente escolhida [para isso], em parte entregue ao acaso da descoberta. Em tempos mais recentes não se concederam às colônias direitos semelhantes aos dos habitantes da mãe-pátria, e dessa situação resultaram guerras e, finalmente, emancipações, como mostra a história das colônias inglesas e espanholas. A libertação das colônias revela-se ela própria como a maior vantagem para o Estado da mãe-pátria, assim como a libertação dos escravos o é para o senhor.

§ 249

A prevenção por parte da polícia efetiva e mantém, antes de tudo, o universal que está contido na particularidade da sociedade civil como *uma ordem externa* e *uma organização* para a proteção e a segurança das massas de fins e interesses particulares, enquanto estes têm o seu subsistir nesse universal, assim como ela assegura, enquanto direção superior, a prevenção dos interesses que conduzem para além dessa sociedade.[441] Como, segundo a

---

[441] A última tarefa de regulação da polícia administrativa, visando a assegurar a unidade interna da sociedade civil, malgrado a crescente polarização entre a acumulação da riqueza, de um lado, e a pobreza, de outro, é a prevenção das crises de superprodução e do crescimento populacional para além da capacidade produtiva da nação, mediante o envio, "induzido pelo Estado" (§ 248 Ad.), do excedente produtivo e populacional para as colônias, criando novos mercados e novas oportunidades de trabalho vantajosas para o "Estado da mãe-pátria", no caso, a Inglaterra. É provável que esses três últimos parágrafos, que descrevem a expansão colonial inglesa (associada por Hegel à colonização grega antiga), sejam fruto da leitura da obra de Colquhoun (*Über den Wohlstand, die Macht und Hülfsquellen des britischen Reichs in jedem Theile der Welt, Ostindien eingeschlossen*, Nuremberg, 1815), da qual Hegel possuía um exemplar em sua biblioteca. Essa obra vincula as transformações aceleradas da Revolução Industrial e o crescimento do poder econômico da Inglaterra, no início do século XIX, às tarefas preventivas de controle e educação exercidas pela polícia relativamente à plebe, no sentido de integrá-la no processo produtivo com salários baixos, o que era uma condição indispensável da riqueza de um país comercial, mas as vincula principalmente às consequências positivas da

ideia, a particularidade mesma faz desse universal, que é imanente aos seus interesses, o fim e o objeto da sua vontade e da sua atividade, o *elemento ético retorna* à sociedade civil como algo imanente a ela; isso constitui a destinação da *corporação*.[442]

---

imigração, da colonização e da exportação. Assim, o remédio principal ao problema da plebe, no horizonte da universalização do intercâmbio entre os homens pelo comércio e "sua significação histórico-mundial" (§ 247), consiste em projetar a sociedade civil "para fora e além de si" (§ 246) mediante a colonização (cf. Cafagna, *op. cit.*, pp. 195-202).

[442] A corporação (*Korporation*) a que Hegel aqui se refere não é uma revivescência da corporação de ofício medieval (*Zunft*), das guildas (ver o Adendo ao § 255) — o que já o recurso ao termo de origem latina assinala, além de que Hegel designa também as igrejas (§ 270 A) e as comunas municipais (§ 288) como corporações —, mas uma forma de organização comunitária das profissões ligadas ao estamento médio, a ser reconhecida pelo Estado, mas que atua no interior da sociedade civil. Ela visa à proteção dos indivíduos que exercem alguma das três formas de atividade reunidas no estamento da industriosidade (artesanato, indústria fabril e comércio, § 204) contra as contigências e os antagonismos da sociedade de mercado, na forma de uma integração ética dos seus interesses particulares comuns, baseada na confiança recíproca dos seus membros. Conceitualmente, a corporação tem uma função de mediação entre a sociedade civil e o Estado, do qual ela constitui "a segunda raiz ética" (§ 255), de modo que ela articula na "apresentação" (*Darstellung*) progressiva a passagem da sociedade civil ao Estado ético, enquanto este é concebido como a esfera do universal concreto que abrange a sociedade civil e o próprio Estado no sentido estrito do "organismo" político (§ 269). É significativo que, na passagem do conceito de polícia ao conceito de corporação, Hegel retome nas *Preleções de 1824-25* a sua crítica à visão fichtiana, que estabelece uma equivalência entre o Estado, na sua função de segurança, e a polícia, à qual cabe então garantir a relação do indivíduo ao Estado no "Estado da necessidade" (cf. "Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre", *Fichtes Werke*, v. III, pp. 295, 304). "Com esse ponto de vista [da polícia no sentido de Hegel] saímos do Estado do entendimento, que apreende a ordem externa. Essa não é a forma última, o modo mais alto da regulação. Fichte se deteve aí. — Ele começa, como nós, com a liberdade dos indivíduos; ela precisa ter realidade, ser assegurada, mas é preciso ir além dela enquanto individualidade singular; a essência tem de ser posta na interioridade, na unidade da consciência subjetiva e do que é posto pelo conceito, que inicialmente é só em si. Daí resulta que, em Fichte, a relação de restrição recíproca da liberdade, a relação de umas para com as outras é negativa; essa restrição é então uma ordem externa; o elemento interno permanece fora dessa restrição, a liberdade subjetiva não está nela. Todo o Estado de Fichte é polícia, e ele chega ao específico de maneira inteiramente não-filosófica. A polícia deve saber o que cada cidadão faz a todo momento, onde ele está, mas a sua interioridade não pode ser inspecionada. Se alguém compra uma faca, a polícia tem de saber para que, tem de segui-lo de perto

b. *A corporação*

§ 250

O *estamento agrícola* tem imediatamente nele mesmo, na substancialidade da sua vida familiar e natural, o seu universal concreto, no qual ele vive; o *estamento universal*, em sua destinação, tem como fim da sua atividade e como seu solo o universal para si. O termo-médio entre ambos, o estamento da industriosidade [ver § 204], está essencialmente dirigido ao *particular* e, por isso, a ele, sobretudo, a corporação é própria.

§ 251

A organização do trabalho[443] da sociedade civil divide-se, segundo a natureza da sua particularidade, em diversos ramos. Como um tal aspecto em si igual na particularidade vem à existência na *associação cooperativa* enquanto *elemento-comum*, o fim *egoísta*, dirigido àquilo que lhe é particular, se apreende e atua ao mesmo tempo como um fim universal, e o membro da sociedade civil, segundo a sua *habilidade particular*, é membro da corporação, cujo fim universal é, por isso, inteiramente *concreto* e não tem nenhuma amplitude maior do que a que reside na [respectiva] atividade industriosa, na sua tarefa e no interesse que lhe são próprios.[444]

---

para evitar que mate alguém a facadas. Um viajante é logo suspeito, um mero passaporte, uma mera descrição dos sinais característicos não basta para sua legitimação, é preciso que haja um retrato no passaporte. — Quando se desenvolve o Estado externo, dessa maneira se chega a detalhes tais que eles se destroem a si mesmos. A polícia tem de ser, por sua vez, inspecionada etc., todas essas coisas levam, na sua execução, a um processo ao infinito. O universal deve ser essencialmente não exterior, porém fim interno, imanente, ele deve ser a atividade dos próprios indivíduos" (*VRph 1824-25*, p. 617). A corporação hegeliana visa precisamente a instaurar, já no interior da sociedade civil enquanto Estado da necessidade, uma relação de adesão ética do indivíduo a um fim universal, embora ainda relativo, "uma totalidade concreta, mas restrita" (§ 229).

[443] *Wesen*, no substantivo composto *Arbeitswesen*, assim como em *Staatswesen*, *Gemeinwesen*, tem o sentido de um todo cujas partes interagem, donde a tradução por "organização do trabalho", dividida "em diversos ramos".

[444] São significativas, aqui, as explicitações de Hegel nas *Lições de 1824-25* sobre

a importância da corporação e da articulação corporativa da sociedade para a representação política, na medida em que a corporação é o "elo intermediário" (*Mittelglied*) entre o indivíduo singular e a família, de um lado, e o universal do Estado, de outro, exercendo a função de "termo-médio" (*Mitte*), que instaura na construção especulativa da representação política a mediação entre os extremos opostos do silogismo do Estado.

"A comuna municipal, a corporação, é a grande questão que, presentemente, importa ao mundo no que diz respeito à constituição. A corporação tem contra si o princípio da igualdade abstrata, e este conflito é o ponto em torno do qual gira o interesse no caso da formação atual do entendimento. [...]

Na corporação é fim, sobretudo, o interesse particular, [e] a esse respeito vale o princípio de que cada um está aí remetido a si mesmo, e o indivíduo exprime esse estar remetido a si como seu direito absoluto, de sorte que está inteiramente ao seu cuidado o modo como ele se associa à sociedade civil e como ele garante a sua subsistência a partir do patrimônio da sociedade.

Isso deve permanecer, mas o segundo ponto é que aí [na corporação], ao mesmo tempo, a singularidade do interesse se organiza, se forma enquanto um universal e constitui um círculo particular, que está, contudo, em relação essencial com o Estado. Essa ligação com o Estado é um ponto da mais alta importância. — Existem aqui dois extremos que estão determinados pelo conceito, o primeiro [é] a singularidade da individualidade, esta singularidade considerada concretamente, e, portanto, eticamente é a família, é o material do Estado; o segundo [é] o Estado enquanto tal, o todo ético, o fim universal enquanto tal; esses são os extremos, não há elo intermediário entre esses dois grandes todos éticos. O que assim existe em suas oposições tem de ser mediado segundo a razão, segundo o conceito, por um termo-médio, de sorte que o conceito se apresente como silogismo" (*VRph 1824-25*, p. 619).

"A natureza do conceito exige, assim, o elo intermediário. Este tem de unir dentro de si ambos os extremos, de um lado, o fim da família, de outro lado, conter também dentro de si este fim enquanto universal, de modo imanente, interior. Ele é, assim, um elo intermediário ético, não como a polícia, só de modo externo. — O elo intermediário é portanto ético como o Estado, de um lado, ele tem dentro de si o interesse dos singulares segundo a sua particularidade, mas, de outro, ele tem em comum com o Estado o fato de que também o interesse particular enquanto universal é aí visado como fim e ativado. Esse é o grande elo orgânico que aprendemos a conhecer de perto no estudo da constituição.

A representação habitual [que se tem] do Estado salta do Estado para o cidadão singular e, assim, acha-se também habitualmente, no caso da representação política, que os singulares votam enquanto indivíduos singulares ou enquanto representantes escolhidos por eleição. Aí se faz um salto do interesse, do arbítrio do indivíduo singular ao outro extremo da participação nos interesses universais.

Entre ambos reside esse elo intermediário. Os homens são egoístas, dizem-no de si mesmos, segundo, eles querem ser atuantes a favor do universal, não se reduzir ao *bourgeois*, querem também ativar o universal através do seu discernimento, da sua vontade. Um tal campo de sua atuação em prol do universal, uma atuação que é ética, que não é

§ 252

Segundo essa determinação a corporação tem o direito, sob a vigilância do poder público, de cuidar dos seus próprios interesses incluídos no seu interior, de aceitar membros segundo a qualificação objetiva da sua habilidade e da sua retidão, num número que vem a se determinar pela conexão universal [da sociedade], e de tomar a seu cuidado os seus integrantes em face das contingências particulares, assim como de cuidar da formação da sua capacidade para serem incorporados a ela — em suma, de intervir em seu favor como uma *segunda* família, posição que no caso da sociedade civil universal permanece mais indeterminada, mais distante dos indivíduos e da condição da sua penúria particular.[445]

---

só prescrita, que surge do seu próprio discernimento, da sua vontade, é dado aos indivíduos na comuna municipal, na corporação [...]" (*id.*, v. 4, p. 620).

"Constitui uma dificuldade o modo de dar conta deste impulso em prol do universal, é preciso lhe indicar um campo, e isso ocorre no círculo da corporação. A corporação tem inicialmente a mesma destinação, o mesmo fim que a polícia, a saber, o interesse particular, o qual, contudo, não é só objeto de uma atividade de ordenação externa, como no caso da polícia, porém de uma atividade que também quer o universal, mas de tal sorte que o próprio indivíduo participa dessa atividade. A corporação constitui o elo intermediário entre a família e o Estado, na verdade, enquanto elo ético; na polícia, enquanto ela é uma ordem externa, a forma da eticidade não está posta [...]" (*id.*, v. 4, p. 621).

"Os direitos da comuna municipal são igualmente os da corporação, mas a municipalidade é ela mesma ainda um todo abstrato, que contém dentro de si muitos interesses particulares. Ela é, todavia, uma totalidade concreta, um pequeno Estado, mas a sua direção só acontece em prol do interesse universal abstrato, o interesse sobre o qual a subsistência dos indivíduos repousa não é fim imediato por si e destinação, ele ainda não está contido na municipalidade. O *bourgeois* é membro de uma municipalidade, mas seu interesse é sua ocupação profissional, o fim individual está contido nela, é o seu fim mais interior, o que lhe está mais próximo. Este fim tem de ser necessariamente sabido e querido pelos membros também na forma da universalidade e, assim, a municipalidade contém vários desses círculos" (*ibid.*).

[445] Se a sociedade civil moderna "arranca o indivíduo do seu laço familiar" (§ 236) e o "lado egoísta da indústria", da sua ocupação (§ 253 A), o reduz ao seu isolamento, a corporação, em contrapartida, complementa e leva a termo as funções preventivas e assistenciais da polícia na forma de "uma segunda família", inserindo-o numa "totalidade [ainda] restrita" e particular, mas "concreta" (§ 229), que assegura a sua reprodução autônoma e estável. Enquanto "associação cooperativa", ela reagrupa no interior da divisão social do trabalho os indivíduos pertencentes ao mesmo ramo de atividade industriosa e unidos por um interesse profissional comum, visando a promover a sua "forma-

O homem de ofício[446] é diferente do trabalhador diarista, como daquele que está disposto a um serviço contingente singular. Aquele, o *mestre*, ou que quer vir a sê-lo, é membro da associação cooperativa não para um ganho contingente singular, mas para *todo* o âmbito, o universal da sua subsistência particular. — *Privilégios*, enquanto direitos de um ramo da sociedade civil constituído em uma corporação, e privilégios propriamente ditos, no sentido etimológico, distinguem-se uns dos outros por serem estes últimos exceções à lei universal, feitas segundo a contingência, ao passo que aqueles são somente determinações tornadas legais, que residem na *natureza da particularidade* de um ramo essencial da própria sociedade.

§ 253

Na corporação, a família não só *tem* o seu solo firme, enquanto *garantia* da subsistência condicionada pela *capacitação*, não só *tem* um patrimônio estável (§ 170), senão que ambos [a capacitação e o patrimônio] são

---

ção [*Bildung*] prática" (§ 197) e constituir um patrimônio comum, que, sob a supervisão do Estado, ela gere de maneira independente. No prolongamento das funções da polícia administrativa, sua finalidade é garantir a subsistência estável dos seus membros em face dos desequilíbrios e das crises cíclicas da economia industrial, que excluem os "filhos da sociedade civil" (§ 236) da participação no patrimônio nacional, prevenindo, assim, a formação da plebe. É um traço específico e inovador da abordagem hegeliana do processo econômico, se comparada com a de economistas como Smith e Say e de outros teóricos liberais, que advogam a eliminação de todos os empecilhos impostos pela corporação à livre iniciativa, o tratamento paritário, numa só rubrica, das funções da polícia e da corporação (subseção C.), no qual esta desdobra e complementa funções preventivas daquela. Mesmo se na Alemanha autores importantes e, sobretudo, o *Allgemeines Landrecht*, avaliavam positivamente as corporações, os reformadores prussianos vão atribuir muitas de suas funções à polícia administrativa em sua gestão centralizada do processo econômico, enquanto que para Hegel elas têm uma independência na gestão do seu respectivo patrimônio comum e na admissão dos seus membros, que será importante para a descentralização e a articulação interna do Estado em "círculos particulares" (§ 308 A) (cf. Cafagna, *op. cit.*, pp. 203-5).

[446] A expressão "homem de ofício" traduz, aqui, *Gewerbsmann*, referindo-se ao indivíduo singular que integra genericamente o "estamento da indústria" naquele sentido amplo em que indústria inclui as atividades artesanais, comerciais e fabris ou industriais propriamente ditas (cf. § 204).

também *reconhecidos*, de sorte que o membro de uma corporação não tem necessidade de atestar por alguma espécie de *provas externas* ulteriores a sua aptidão, bem como o seu rendimento e a sua prosperidade regulares, [isto é,] que ele é algo.[447] Assim, está também reconhecido que ele pertence a um todo, que ele próprio é um elo da sociedade universal, e que ele tem interesse e realiza esforços para o fim mais desinteressado desse todo; — ele tem, assim, *a sua honra* no seu *estamento*.

A instituição da corporação, na medida em que garante a segurança do patrimônio, corresponde à introdução da agricultura e da propriedade privada numa outra esfera (§ 203 A). — Se é para proferir lamentos a respeito do luxo das classes empreendedoras e da sua mania de esbanjamento, concomitantes à geração da plebe (§ 244), não se deve deixar de ver, entre as outras causas (por exemplo, a mecanização sempre maior do trabalho), o fundo ético disso, tal como está exposto acima. Sem ser membro de uma corporação autorizada (e somente enquanto juridicamente autorizado algo-de-comum [*ein Gemeinsames*] é uma corporação), o singular está desprovido de *honra estamental*, reduzido pelo seu isolamento ao lado egoísta da [sua] ocupação, não sendo a sua subsistência e a sua fruição nada de *estável*. Ele procurará, por conseguinte, alcançar o *seu reconhecimento* por meio de demonstrações exteriores do seu sucesso na sua ocupação, demonstrações que não têm limites, porque não há como viver conforme ao seu estamento, uma vez que ele não existe — pois na sociedade civil só existe o elemento-comum que está constituído e reconhecido legalmente —, porque o singular também não se dá nenhum modo de vida mais universal que lhe seja adequado. — Na corporação, o auxílio que a pobreza recebe perde o seu caráter contingente, assim como o seu caráter in-justamente humilhante, e a riqueza, no seu dever para com a associação corporativa, perde a arrogância que ela pode suscitar no seu possuidor bem como a inveja que ela pode suscitar nos outros; — a retidão obtém aí o seu verdadeiro reconhecimento e a sua honra.

---

[447] A inserção estamental e corporativa do indivíduo impede que ele se reduza à figura do *bourgeois* no sentido de "uma mera pessoa privada" (§ 207 Ad.), de sorte que ele venha a ser "algo", isto é adquira a efetividade e a concretude de uma universalidade, todavia ainda particular (ver *ibid.* e § 267).

§ 254

Na corporação reside uma restrição ao pretenso *direito natural* de exercer a sua habilidade e de ganhar com ela o que é para ser ganho, somente na medida em que essa habilidade, na corporação, está determinada à racionalidade, a saber, liberada da opinião própria e da contingência, liberada do perigo para si mesmo e para os outros, na medida em que ela é reconhecida, assegurada e, ao mesmo tempo, elevada à atividade consciente em vista de um fim comum.[448]

---

[448] As corporações não negam, portanto, a personalidade jurídica do indivíduo, sua propriedade privada e o princípio de que o indivíduo está remetido a si mesmo para prover a sua subsistência, mas a sua determinação racional introduz um limite à vigência ilimitada do princípio da autonomia da particularidade (§ 185 A) e ao princípio que torna a sociedade civil moderna um "Estado da necessidade" (§ 183). Na construção sistemática da sociedade civil, elas são um meio essencial para enfrentar o surgimento da plebe, sem recorrer ao modelo inglês das colônias e da imigração, impondo também um limite à vigência irrestrita do princípio da liberdade de iniciativa e de empreendimento. As *Preleções de 1824-25* desenvolvem longamente o confronto crítico de Hegel com este "princípio do nosso tempo", que é a "liberdade de empreendimento" (*Gewerbefreiheit*).

"Não há dúvida alguma, de maneira abstrata, que cada membro da sociedade tem o direito de obter a sua subsistência graças à sua habilidade, mas o que está imediatamente ligado a isso é o seguinte. O indivíduo pode exercer a atividade que quiser, e a escolha fica ao seu critério, ela reside no seu arbítrio; o outro lado disso é que o indivíduo não só quer exercer a atividade de que é capaz, mas ele tem por fim essencial que sua subsistência lhe seja assegurada por essa atividade, este deve ser o resultado. Uma coisa é a sua vontade, outra, é a realidade da sua atividade, o fato de que o fim também seja cumprido. — Habitualmente fica-se no aspecto formal do querer exercer a atividade, mas o essencial é o outro lado, o de que o fim seja alcançado, e isso é o que a corporação faz" (*VRph 1824-25*, p. 624). "Não importa ao homem exercer a atividade que quiser, mas, sim, a garantia do seu sustento. O princípio do nosso tempo é *laissez-aller, laissez-faire*, cada um tem de saber o que fazer, cada um já o conseguirá. — Isso, com certeza, é correto. Um ramo industrial floresce, muitos o escolhem, as vendas abundantes causam uma forte afluência de produtores, de sorte que o seu número aumenta de tal modo que muitos não mais encontram aí a sua parte. O outro lado, então, é o de que tudo novamente se arranja *de per si*, mas a questão é como isso ocorre? Por qual via tudo se arranja? [...] Também a peste cessa, a vida se reergue, mas centenas de milhares morreram dela, estão todos mortos e assim também tudo se arranjou novamente. [...] Diz-se que, mediante a liberdade de empreendimento, comércio e indústria florescem, e cita-se a propósito o exemplo da Inglaterra; mas as comparações são via de regra equívocas e raramente leva-

§ 255

Com a *família*, a *corporação* constitui a segunda raiz ética do Estado, a que está fundada na sociedade civil. A primeira contém os momentos da particularidade subjetiva e da universalidade objetiva numa unidade *substancial*; a segunda, porém, une de maneira interior esses momentos, que, inicialmente, na sociedade civil, estão cindidos na particularidade *refletida adentro de si* da carência e da fruição e na universalidade jurídica *abstrata*, de sorte que nessa reunião o bem-próprio particular é enquanto direito e é efetivado.[449]

-se em conta todas as circunstâncias; a Inglaterra tem o mundo inteiro como mercado e como território de colonização; essa é a circunstância principal. A Inglaterra tem agências comerciais [*Komptoirs*] no mundo inteiro, só na América do Sul várias centenas, uma multidão de homens podem afluir por toda a parte, no mundo inteiro encontram-se ingleses. Se, por isso, diz-se que a liberdade de empreendimento faz prosperar o comércio e a indústria, isso está correto, mas para tanto é preciso que ocorram circunstâncias particulares" (*id.*, pp. 625-6). "Como floresce o comércio? [...] nele os indivíduos vão e vêm, a cada momento outros estão no ápice da felicidade e são novamente desalojados por outros. O abstrato do comércio e da indústria não é o fim, porém o fato de que mediante o comércio a família tenha a sua subsistência assegurada. Nesse florescimento do comércio o bem-estar da família não é a coisa essencial" (*id.*, p. 626).

"Diz-se, além disso, que as corporações de ofícios teriam um monopólio ['do preço dos produtos', ao passo que 'a concorrência pode ter o efeito de baixar os preços' (*id.*, p. 626)], mas com a liberdade de empreendimento isso é muito pior. Na Inglaterra, os grandes capitalistas oprimem os outros, desse modo um ramo da indústria acaba nas mãos de poucos, eles não têm monopólio autorizado, mas o tem de fato, mediante o seu grande capital, e este é o pior de todos os monopólios" (*id.*, pp. 626-7).

[449] Se a polícia visa a corrigir e prevenir mediante uma "regulação" do processo econômico as circunstâncias contingentes que põem em perigo a segurança da pessoa e da propriedade, organizando "uma ordem externa" que cobre todo o âmbito da sociedade, a corporação anuncia e determina o "retorno do elemento ético" ao interior da sociedade civil, porém no âmbito apenas particular de cada corporação do respectivo ramo da divisão do trabalho relativa ao segundo estamento. A "passagem" especulativa, no sentido da derivação lógica, da polícia à corporação, se articula conceitualmente pela "unificação" dos momentos opostos, nos quais a sociedade civil se cindiu no nível do sistema das carências e da administração do direito; especificamente, mediante a unificação da particularidade subjetiva, refletida em si mesma na satisfação de suas carências e interesses, e da universalidade formal e objetiva do sistema do trabalho e do ordenamento jurídico. Dessa passagem resulta uma superação ética da polícia pela corporação, expressa socialmente na garantia que esta oferece, enquanto "autorizada" e "reconhecida legalmente" (§ 253 A) pelo poder público, de que o bem-próprio de cada indivíduo singu-

O caráter sagrado do casamento e a honra na corporação são os dois momentos em torno dos quais gira a desorganização da sociedade civil.[450]

Adendo (H). O sentido de se ter suprimido em época recente as corporações é o de que o singular deva prover a si mesmo. Mas, mesmo que se possa também conceder isso, a corporação não altera a obrigação do indivíduo singular de ganhar o seu sustento. Nos nossos Estados modernos os cidadãos têm somente uma participação restrita nas tarefas universais do Estado; mas é necessário proporcionar ao homem ético uma atividade universal, afora o seu fim privado. Esse universal que o Estado moderno nem sempre lhe põe ao alcance, ele o encontra na corporação. Vimos anteriormente que o indivíduo, provendo para si mesmo na sociedade civil, age também para os outros. Mas essa necessidade desprovida de consciência não é suficiente: ela só se torna eticidade sabida e pensante na corporação. Acima desta, certamente, deve estar a supervisão do Estado, porque, senão, ela se ossi-

---

lar será tratado como "direito" e "efetivado" (§§ 230, 255); isso se realiza socialmente, de maneira concreta, através da contribuição do trabalho de cada indivíduo para a constituição de um patrimônio comum da corporação, que confere uma estabilidade ao seu *status* profissional, e constitui a dimensão ética da sua adesão a um fim universal, e não mais meramente privado, desse todo particular. Mas essa "eticização" (Adendo) da sociedade civil através das corporações, vinculadas ao segundo estamento, não elimina a autonomia da particularidade, assim como a necessidade do trabalho de "formar" e elevar essa particularidade ao universal não significa ainda o restabelecimento da vida ética do conjunto da sociedade através da sua unidade política no Estado. A corporação, considerada do ponto de vista da fundamentação regressiva da sociedade civil pelo Estado, resulta de uma forma de atuação antecipada e restrita do universal concreto do Estado no interior da sociedade civil, o que explica por que a corporação é o ponto de passagem da sociedade civil ao Estado (§ 256).

[450] "O casamento é o todo ético na determinação da individualidade, da singularidade, onde o indivíduo está enquanto tal num todo ético; na corporação, em contrapartida, o indivíduo está enquanto particular num todo ético. Esses dois momentos pertencem ao todo do silogismo, o conceito os desenvolve e eles são, enquanto seus momentos, totalidades éticas, espírito. Em tempos recentes entrou em voga considerar o Estado por si, determinar como a organização, o governo têm de ser constituídos. Houve um empenho em construir o andar superior, se organizou em cima, mas as bases, o casamento e a corporação, foram, em parte, negligenciadas, em parte, inteiramente destroçadas; mas uma organização, uma construção, não pode ficar suspensa no ar. O elemento ético tem de existir não só na forma da universalidade, do Estado, mas essencialmente também na forma da particularidade" (*VRph 1824-25*, p. 628).

ficaria, se encasularia em si mesma e se degradaria em um mísero corporativismo [*Zunftwesen*] à moda antiga. Mas em si e por si a corporação [*Korporation*] não é nenhuma corporação de ofícios [*Zunft*] fechada: ela é, antes, a eticização da ocupação isolada e a sua assunção num círculo em que esta adquire vigor, honorabilidade e honra.

§ 256

O fim da corporação enquanto fim restrito e finito — assim como a separação aí-presente e a identidade relativa dos seus momentos separados [a particularidade e a universalidade][451] na ordenação exterior da polícia — tem a sua verdade no *fim universal* em si e para si e na efetividade absoluta desse fim; por isso, a esfera da sociedade civil passa ao Estado.[452]

A cidade e o campo — aquela, a sede da industriosidade burguesa, da reflexão que se absorve e se isola dentro de si, este, a sede da eticidade que repousa sobre a natureza —, os indivíduos que medeiam a sua autoconservação pela relação às outras pessoas jurídicas e a família constituem, de maneira geral, os dois momentos, ainda ideais, a partir dos quais o Estado *emerge* como o *fundamento* verdadeiro desses mo-

---

[451] O enunciado diz literalmente "a separação aí-presente e a sua [dela] identidade relativa na ordenação exterior da polícia", mas ele deixa implícito o que está separado e é identificado, a saber, os momentos da particularidade e da universalidade, em princípio cindidos no interior da sociedade civil (§ 184), especificamente no nível do sistema das carências (A) e da administração do direito (B), mas que no nível da polícia e da corporação (C) readquirem uma identidade ética relativa, numa ordenação exterior, mas extensiva a toda a sociedade, no caso da polícia, e numa unidade concreta, mas restrita, no caso da corporação (ver § 229).

[452] Esta passagem da sociedade civil ao Estado só se justifica como "demonstração científica do conceito de Estado" em virtude de sua construção teleológica e de sua face especulativa complementar, formulada na Anotação: o resultado da apresentação categorial progressiva, enquanto ele é "fim universal em si e para si", se põe e autopressupõe como "fundamento verdadeiro" do que precede, da família, da sociedade civil e das suas condições abstratas, a pessoa de direito e a subjetividade moral. Quer dizer, essa construção teleológica só se sustenta se esse fundamento, na figura do Estado moderno, enquanto universal abrangente e auto-fim, atua, do ponto de vista da fundação regressiva, como a garantia de que a expansão irrestrita da autonomia da particularidade e do sistema de produção e satisfação das carências não destrói as condições de manutenção e reprodução da eticidade cindida da sociedade civil.

mentos. — Esse desenvolvimento da eticidade imediata, através da cisão da sociedade civil, até o Estado, o qual se mostra como o verdadeiro fundamento de ambas, e tal desenvolvimento somente é a *demonstração científica* do conceito do Estado. — Porque, no andamento do conceito científico, o Estado aparece como *resultado*, ao mesmo tempo que ele se produz e se mostra enquanto fundamento *verdadeiro*, tanto aquela *mediação* [através da sociedade civil] quanto aquela aparência [do Estado como resultado] se *suspendem* em direção à *imediatidade*. Por causa disso, na efetividade, o *Estado* em geral é, antes, o que é *primeiro*, somente no interior do qual a família se forma plenamente em direção à sociedade civil, e é a ideia mesma do Estado que se divide nesses dois momentos; no desenvolvimento da sociedade civil a substância ética adquire a sua forma *infinita*, que contém dentro de si os dois momentos seguintes: 1) o da *diferenciação* infinita até o *ser-dentro-de-si* sendo-para-si da autoconsciência; e 2) o da forma da *universalidade*, que está no cultivo, o momento da forma do *pensamento*, pela qual o espírito é objetivo e efetivo para si enquanto totalidade *orgânica*, em *leis* e *instituições*, [que são] a sua vontade *pensada*.

Terceira seção

O ESTADO

§ 257

O Estado é a efetividade da ideia ética — o espírito ético enquanto vontade substancial, *manifesta*, clara a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza plenamente o que ela sabe e na medida em que o sabe. No *costume* ele tem a sua existência imediata e, na *autoconsciência* do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa autoconsciência, através da [sua] disposição de ânimo, tem no Estado, enquanto sua essência, seu fim e produto da sua atividade, a sua *liberdade substancial*.

Os *penates* são os deuses *inferiores*, internos, o *espírito do povo*[453] (*Atena*) é o divino que *sabe e quer a si*; a *piedade* é o sentimento e a eti-

[453] Embora seja Herder, inspirado pelo conceito de *esprit de la nation* de Montes-

cidade que se comporta como sentimento, a *virtude política*,[454] o querer do fim pensado sendo em si e por si.

---

quieu, quem estabeleça pela primeira vez na língua alemã o vínculo entre os conceitos de espírito e de povo ou nação (*Geist des Volkes*, *Nationalgeist*), é Hegel quem cunha a expressão *Volksgeist*, incorporando-a como um termo técnico, sobretudo no quadro sistemático de suas reflexões políticas e histórico-filosóficas. A explicitação do conceito pela referência entre aspas a Atena, a deusa tutelar da pólis grega paradigmática, aponta para o sentido político proeminente que o termo adquire nas *Linhas fundamentais*. O espírito de um povo é o espírito objetivo, considerado numa "racionalidade substancial" determinada e intrinsecamente histórica ("ele tem a história no interior de si mesmo", *E*, § 548), que é um "princípio particular" (*ibid.*) a presidir à formação histórica da consciência que um povo tem de si graças às suas leis e costumes e, mais especificamente, à constituição enquanto organização política desse povo. No horizonte da filosofia da história do mundo, o espírito de um povo é o saber que ele tem do grau historicamente alcançado de liberdade subjetiva, que, precisamente, a sua constituição política exprime (§ 274). Segundo a tese de que "o espírito só é efetivo enquanto o que ele sabe de si" (*ibid.*) — o conhecer-se a si mesmo é a "lei do seu *ser*" e o princípio dinâmico do seu devir (§ 343 A) —, é no espírito do povo, isto é, na consciência que ele tem da sua liberdade subjetiva, que reside "a efetividade da constituição"; como tal, ele é "a lei que *penetra e perpassa todas as situações desse povo*" (§ 264). É na medida em que o conceito de espírito do povo incorpora essa importância que a autoconsciência e a liberdade subjetiva adquirem no conceito hegeliano de eticidade e na sua teoria do Estado constitucional moderno, que o povo deixa de ser, nas *Grundlinien*, o conceito político fundamental, como era para o jovem Hegel. Se ele o compreende no artigo sobre *Direito natural* [1802] (*GW*, v. 4, p. 449) como a "totalidade ética absoluta", na obra de 1820 o conceito de povo, fora da sua organização política no Estado, passa a ser uma "representação caótica", que designa a multiplicidade como "massa informe" (§ 279 A). Nesse sentido, o conceito de espírito do povo remete primariamente ao conhecimento que um povo tem da sua história e da organização constitucional da sua liberdade como sua segunda natureza. Mas é no contexto do direito estatal externo e da história mundial que o conceito assume a sua função teórica principal, pois é nas relações interestatais (sincrônicas) dos espíritos do povo, considerados na sua pluralidade como totalidades éticas individuais, que cada um deles se torna "um princípio particular" de "um desenvolvimento determinado" (*E*, § 548) e adquire o seu conteúdo concreto. Além disso, é através da "dialética fenomênica da finitude desses espíritos" que se forma, na história do mundo (diacronicamente), o espírito universal, que fundamenta e articula teleologicamente essa história como um processo de crescente tomada de consciência da liberdade e como um "tribunal" no qual ele exerce o seu direito supremo sobre a respectiva realização limitada da liberdade por esses espíritos do povo (§ 340).

[454] A virtude política, para Hegel a forma mais alta da realização da vida ética, é concebida numa dupla dimensão: subjetiva, como uma "disposição de ânimo" (*Gesin-*

§ 258

O Estado, enquanto efetividade da *vontade* substancial, efetividade que ele tem na *autoconsciência* particular erguida à sua universalidade, é o *racional* em si e por si. Esta unidade substancial é auto-fim imoto, absoluto, no qual a liberdade chega ao seu direito supremo, assim como este fim-último[455] tem o direito supremo em face dos singulares, cujo *dever supremo* é ser membro do Estado.

---

nung) (§ 268), na qual se sedimentou o hábito de um querer do fim-último universal, que na esfera do espírito objetivo é o Estado enquanto efetivação institucional (substancial) da vontade racional (§ 258); objetiva, por ser ela "o resultado" da inserção e do exercício desse querer individual nas instituições éticas e políticas, que se tornam estruturas universais (costumes) do agir individual, na medida em que este as assume e se adéqua a elas (§ 268). É neste último sentido que Hegel faz sua a sentença de um pitagórico, de que a melhor maneira de educar o indivíduo é torná-lo cidadão de um Estado de boas leis (§ 153), e que ele, em seguida, torna a virtude política sinônimo de "patriotismo em geral" (§ 268), num sentido próximo do que hoje chamaríamos de "patriotismo constitucional", pois ele é concebido como uma disposição de ânimo "habituada a considerar a comunidade [ético-política] como fim", baseado na consciência e na confiança de que os fins particulares estão contidos e preservados no fim universal (*ibid.*). Por isso, Hegel distingue expressamente esse "patriotismo" que é a base e o resultado de uma eticidade reflexiva, moderna, daquela virtude política que se faz valer, antes de tudo, de ações extraordinárias e sacrifícios, própria de uma eticidade menos desenvolvida, substancial (§ 150 A). Assim, vista nessa dupla dimensão, a virtude política é caracterizada pela união do par de conceitos opostos, sujeito e substância, como uma "substancialidade subjetiva", correlata e integrada à "substancialidade objetiva" do Estado institucional (§ 267). Enquanto subjetiva ela é hábito, concebido como "alma" que dá vida e efetividade ao *ethos* político, e este é o reflexo "no caráter individual enquanto determinado pela natureza" (§ 150) das instituições ético-políticas que determinam a universalidade do seu querer e agir.

[455] A expressão "fim-último", com traço de união, traduz o termo *Endzweck*, já utilizado anteriormente no § 129 para determinar o bem como "fim-último absoluto do mundo". Logo abaixo, na Anotação (A), ocorre o termo *letzter Zweck*, referido aos interesses singulares na perspectiva contratualista, e que foi traduzido por "último fim", sem traço de união, para marcar a diferença entre os dois conceitos. Esta distinção terminológica tem a sua origem no contexto da crítica da faculdade de julgar teleológica e da sua teologia moral, em que Kant distingue entre o homem enquanto "último fim" (*letzter Zweck*) da natureza e o homem considerado na sua dimensão numenal, enquanto sujeito da legislação moral incondicional e, por isso, dotado de uma liberdade inteligível, que ele se propõe como o "sumo bem do mundo", sendo por isso o "fim-último" (*Endzweck*) da criação (*Kritik der Urteilskraft*, §§ 83 e 84, in: *Kant*, *Werke*, v. V, pp. 551-9).

Se o Estado é confundido com a sociedade civil e se a sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então *o interesse dos singulares enquanto tais* é o último fim em vista do qual eles estão unidos, e daí segue-se, igualmente, que ser membro do Estado depende do capricho. — Mas o Estado tem uma relação inteiramente diferente ao indivíduo; como ele é espírito objetivo, o indivíduo só tem objetividade, verdade e eticidade enquanto é membro do Estado. A *união* enquanto tal, ela mesma, é o verdadeiro conteúdo e fim, e a destinação dos indivíduos é levar uma vida universal; a sua ulterior satisfação particular, a sua atividade e as suas modalidades de comportamento têm esse elemento-substancial e universalmente válido por ponto de partida e por resultado. — Considerada abstratamente, a racionalidade consiste, em geral, na unidade em que se interpenetram a universalidade e a singularidade, e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal, e da liberdade subjetiva enquanto liberdade do saber individual e da vontade que busca os seus fins particulares — e, por causa disso, segundo a forma, [consiste] num agir que se determina segundo leis e princípios *pensados*, isto é, *universais*. — Essa ideia é o ser em si e por si eterno e necessário do espírito. — Mas qual foi ou teria sido, então, a origem *histórica* do Estado em geral ou, antes, a de cada Estado particular, dos seus direitos e das suas determinações, se ele proveio primeiramente de relações patriarcais, do medo ou da confiança, da corporação etc., e como, em seguida, o fundamento de tais direitos foi apreendido e consolidado na consciência, se enquanto direito divino, enquanto direito positivo ou contrato, enquanto costume, e assim por diante, isso não concerne à ideia mesma do Estado, porém, em relação ao conhecimento científico do Estado, de que unicamente aqui se fala, constitui, enquanto fenômeno, uma questão histórica; em consideração à autoridade de um Estado efetivo, na medida em que ela se deixa concernir por razões, essas são tomadas das formas do direito nele vigente. — A consideração filosófica só tem a ver com a face interna de tudo isso, com o conceito pensado. No que concerne ao perquirir desse conceito, Rousseau[456] teve o mérito de ter estabelecido como prin-

[456] A teoria da "vontade geral" de Rousseau, repensada a partir a autonomia da vontade racional de Kant, é um elemento decisivo na formação do conceito de Estado enquanto ideia, pensado por Hegel como a efetividade da "vontade substancial universal" (§ 258). Apesar do seu ponto de partida contratualista, criticado a seguir, a concep-

cípio do Estado um princípio que é *pensamento* não só segundo a sua forma (como, por exemplo, o impulso à sociabilidade, a autoridade divina), mas também segundo o seu conteúdo, e que, na verdade, é o próprio *pensar*, a saber, a *vontade*. Só que, como ele tomou a vontade somente na forma determinada da vontade *singular* (como posteriormente também Fichte) e apreendeu a vontade universal não como o em si e por si racional da vontade, porém somente como o *elemento-comum*

ção democrático-republicana de Estado de Rousseau rompe, segundo Hegel, com os pressupostos empiristas implícitos em todas as teorias jusnaturalistas, presentes mesmo nas versões formalistas de Kant e Fichte, ao colocar a vontade em sua universalidade como fundamento e princípio do Estado. A "vontade geral", posta como "princípio do Estado", é, para Hegel, um princípio racional "não só segundo a forma", mas também "segundo o seu conteúdo", que, na sua leitura especulativa, é "pensamento", porque é a relação ativa do pensamento a si mesmo o que constitui a universalidade do querer, de sorte que, assim, é o próprio pensamento que está na base do Estado enquanto ideia, por isso chamado de Estado racional. A crítica de Hegel ao contratualismo de Rousseau visa primariamente à subordinação lógica da vontade geral às vontades contratantes enquanto particulares, pois Hegel detecta aí a redução da universalidade da vontade ao que nela há de apenas comum (*das Gemeinschaftliche*) e, com isso, o perigo da sua redução à vontade empírica de todos ou da maioria (Bourgeois, B., "Der Begriff des Staates", in: Siep (ed.), *op. cit.*, pp. 225-7). Mas Hegel incorpora e transforma, a partir do seu conceito especulativo de vontade livre, o núcleo da vontade geral rousseauniana: como o objeto sobre o qual a vontade geral delibera e estatui é, segundo Rousseau, ele mesmo universal, pois é o bem comum enquanto fim do Estado, a vontade geral tem de ser geral não só no seu objeto, mas também na sua essência (*Du contrat social ou Essai sur la forme de la République* (première version), in: Gagnebin, B. e Raymond, M. (eds.), *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, v. III, livro I, capítulo 6, p. 306). É precisamente para evitar o perigo da redução da vontade geral à extensão empírica da vontade de todos ou à da maioria que Hegel reformula e radicaliza o teorema rousseauniano, segundo o qual ela tem de ser geral tanto no seu objeto quanto na sua essência, exigindo que, enquanto vontade universal objetiva, ela seja intrinsecamente ("em si e por si") racional, "ideia da vontade racional". Assim, para que a vontade geral possa querer sempre e somente o bem comum, portanto ser geral na sua essência, ela não pode resultar de um contrato feito por atos volitivos e conscientes de vontades particulares. Hegel atribui à natureza contratual da vontade geral — na medida em que interpreta o Terror, durante a Revolução Francesa, como resultante da tentativa e do "mal-entendido" jacobino de realizar uma identidade imediata da vontade geral rousseauniana, na sua universalidade abstrata, com a "vontade de todos os singulares enquanto tais" — as consequências destruidoras do Estado, que converteram essa experiência "no mais terrível e chocante acontecimento" (*PhdG*, p. 317; *TWA*, v. 3, p. 432; *FE*, § 584; ver Müller, M. L., "A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o Terror", *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, ano 5, nº 9, 2008, pp. 75-99).

que provém dessa vontade singular enquanto vontade *consciente*, a união dos singulares no Estado torna-se um *contrato*, o qual, por conseguinte, tem como base o arbítrio dos indivíduos singulares, a sua opinião e o seu assentimento expresso, eivado de capricho, donde se seguem as consequências ulteriores do mero entendimento, destruidoras do divino sendo em si e por si[457] e da sua autoridade e majestade abso-

---

[457] A atribuição do predicado teológico "divino" ao Estado não visa a um Estado particular, nem aos Estados considerados apenas em sua institucionalidade objetiva, porém ao Estado enquanto ideia, no seu âmago racional, que consiste na unidade de interpenetração entre a universalidade da vontade substancial (a "liberdade objetiva") e a singularidade da "liberdade subjetiva" (§ 258 A), unidade que se efetiva como uma vontade universal substancial consciente de si. O caráter divino dessa racionalidade intrínseca ("em si e por si") da vontade racional institucionalmente objetivada e perpassada pela "subjetividade *enquanto forma infinita*" (§ 144), que define o Estado enquanto ideia, resulta da transformação especulativa da tese rousseauniana, segundo a qual o princípio do Estado é o "pensamento não só segundo a sua forma, [...] mas também segundo o seu conteúdo"; mas ele exprime também, simultaneamente, a crítica hegeliana ao contrato enquanto fundamento do Estado, pois o contrato dissolve essa universalidade intrínseca ("em si e por si") da vontade geral, que é o fundamento do Estado, numa "comunidade" de interesses, proveniente da associação de vontades singulares e resultante de uma adesão explícita, autoconsciente, e, nessa medida, oriunda dos arbítrios individuais. Por isso, a universalidade da vontade torna-se externa a eles, e passa a atuar antes de tudo como um poder coercitivo, que se introduz na base do vínculo social mediante a integração, a garantia e a tutela dos interesses particulares. A equiparação do Estado ao "andamento de Deus no mundo" no Adendo, que transcreve literalmente o apontamento de Griesheim (*VRph 1824-25*, p. 632), retoma a "convicção" e a "pressuposição" fundamental da filosofia da história, a de que a razão é a "potência infinita" (*unendliche Macht*) da sua efetivação enquanto vontade (*VG*, pp. 28-9), e que essa efetivação, enquanto Estado, acontece no mundo através do agir dos indivíduos, porém independentemente do seu saber e querer conscientes. Por isso, o Estado é "este Deus efetivo", mas não apenas em sua universalidade substancial, em suas leis e poderes, mas nessa união de "liberdade objetiva" e "liberdade subjetiva", que o constitui para Hegel como "fim absoluto da razão" e resultado histórico-mundial do desenvolvimento político-constitucional.

Essa atribuição de uma divindade terrena ao Estado insere Hegel na linhagem hobbesiana da secularização do poder do Estado, com uma intenção política paradoxal, análoga à de Hobbes: assim como este denominou o Estado que garante a paz interna e a defesa contra os inimigos externos de "Deus mortal" (*Leviathan*, II, XVII, p. 227; *Leviatã*, p. 147), a fim de assegurar a sua independência em face do poder eclesiástico e das disputas religiosas, Hegel quer impedir que o Estado, enquanto poder de efetivação e objetivação da vontade racional no mundo, se submeta aos fins religiosos pretendidos pela Restauração (*Hegel-Handbuch*, pp. 390-1). Daí a sua insistência em afirmar que esse deus terreno "não é uma obra de arte", mas que ele "fica no mundo". Assim, se a defesa de

lutas. Por essa razão, tendo prosperado e se tornado poder, essas abstrações, de um lado, proporcionaram o primeiro espetáculo prodigioso, desde que temos memória do gênero humano, de instaurar inteiramente a partir do início e do *pensamento* a constituição de um grande Estado efetivo, subvertendo tudo o que subsistia e estava dado, e de *querer* dar por base a essa constituição apenas o *pretensamente racional*; de outro lado, porque não eram senão abstrações desprovidas de ideia, elas converteram essa tentativa no mais terrível e chocante acontecimento. — Contra o princípio da vontade singular, é preciso lembrar o conceito fundamental de que a vontade objetiva é o racional em si no seu *conceito*, seja ele conhecido ou não, querido ou não pelo capricho do singular, de que o oposto, a subjetividade da liberdade (o saber e o querer) que *unicamente* está retida nesse princípio, só contém *um* dos momentos, por isso unilateral, da *ideia da vontade racional*, vontade essa que só é racional pelo fato de que ela é tanto *em* si quanto ela é *por si*. — O outro contrário do pensamento que apreende no conhecimento o Estado como algo racional por si é tomar a *exterioridade* do fenômeno, da contingência da penúria, da carência de proteção, da força, da riqueza etc. não como momentos do desenvolvimento histórico, porém pela *substância* do Estado. Aqui, igualmente, é a singularidade dos indivíduos que constitui o princípio do conhecimento, contudo, não é nem mesmo o *pensamento* dessa singularidade, porém, ao contrário, o princípio são as singularidades empíricas segundo suas propriedades contingentes, a força e a fraqueza, a riqueza e a pobreza etc. Tal invenção fantasiosa de deixar passar inapercebido o que é em si e por si *infinito* e *racional* no Estado e de *banir* o *pensamento* da apreensão da sua natureza interna nunca veio à tona de maneira tão inconfundível como na *Restauração da ciência do Estado*, do sr. V. Haller — *inconfundível*, pois em todas as tentativas de apreender a essência do Estado, por mais unilaterais e superficiais que sejam os seus princípios, essa própria intenção de *conceber* o Estado traz consigo pensamentos, determinações universais; mas aqui não só se renuncia conscientemente ao conteúdo

---

um "Estado racional" mediante a reivindicação do seu caráter divino foi, na época de Hegel, também uma provocação política contra a Restauração, que soa para as sociedades secularizadas contemporâneas quase como um atavismo, ela mantém, ainda que sustentada por uma convicção metafísica num poder de autoefetivação da razão no mundo, uma atualidade emblemática na luta contemporânea pela separação e independência da esfera política e jurídica contra as pretensões de fundamentação religiosa ou teológica.

racional que o Estado é e à forma do pensamento, mas se investe com apaixonado ardor contra um e outro. Uma parte da influência disseminada dos seus princípios, como assegura o sr. V. Haller, deve esta *Restauração*, certamente, à circunstância de que ele soube, na apresentação, se desembaraçar de *todos* os pensamentos e manter assim o todo como *uma só* peça, desprovido de pensamento, pois dessa maneira desaparecem a confusão e o incômodo que enfraquecem a impressão provocada por uma apresentação em que sob o contingente se imiscui uma alusão ao substancial e sob o meramente empírico e exterior, uma lembrança do universal e do racional e, assim, na esfera do que é indigente e desprovido de teor é lembrado o mais alto e infinito. — Por isso, essa apresentação é igualmente *consequente*, pois ao se tomar a esfera do contingente em vez do substancial pela essência do Estado, a consequência lógica de um tal conteúdo consiste, precisamente, na completa inconsequência de uma ausência de pensamento, que se entrega inconsideradamente ao seu curso e que está igualmente à vontade no contrário do que agora mesmo aprovou.*

---

* [Nota de Hegel] O mencionado livro, pelas suas características indicadas, é de espécie original. O mau humor do autor poderia por si ter algo de nobre, visto que ele foi suscitado pelas falsas teorias mencionadas acima, provenientes mormente de Rousseau e, principalmente, das tentativas de sua realização. Mas, para pôr-se a salvo delas, o sr. V. Haller lançou-se num contrário que é uma completa falta de pensamento e a propósito da qual, por isso, não se pode falar de teor substantivo — isto é, lançou-se no mais acerbo ódio contra todas as *leis*, toda *legislação*, *todo direito determinado formalmente e legalmente*. O ódio à *lei*, ao *direito* determinado *legalmente* é o *Schiboleth* [a propósito ver notas 21 e 22, pp. 132-3], no qual o fanatismo, a imbecilidade, a hipocrisia das boas intenções se revelam e dão a conhecer infalivelmente o que são, quaisquer que sejam as vestimentas com que queiram se recobrir.

Uma originalidade como a de V. Haller é sempre um fenômeno digno de nota e, para os meus leitores que não conhecem ainda o livro, citarei algumas passagens à guisa de amostra. Depois de ter estabelecido (v. I, pp. 342 ss.) o seu princípio fundamental, "que assim como no mundo *inanimado* o maior suplanta o menor, o que é poderoso [*das Mächtige*], o que é fraco etc., assim também entre os *animais* e, em seguida, entre os homens reaparece a *mesma* lei sob figuras mais nobres (frequentemente talvez também sob figuras ignóbeis?)" e "que *portanto* isto é *a imutável ordem eterna de Deus*, que o *mais poderoso* [*der Mächtigere*] domine, tenha de dominar e dominará sempre"[;] — já se vê daí e do que segue em que sentido se entende aqui a palavra *poder*, não o poder do que é justo e ético, mas a violência contingente da natureza; — assim ele alega mais adiante como prova disso, entre outras razões, também (ver pp. 365 ss.) que a natureza ordenou

tudo com tão admirável sabedoria, que precisamente o sentimento da *superioridade própria* enobrece irresistivelmente o caráter e favorece o desenvolvimento justamente daquelas virtudes que são as mais necessárias para os subordinados. Ele pergunta com prolixa retórica de escola, "se, no reino da ciência, são os fortes [*die Starken*] ou os fracos os que mais abusam da autoridade e da confiança para [alcançar] baixos fins egoístas e para arruinar os homens crédulos, se, entre os juristas, os mestres na ciência são os leguleios e rábulas que enganam as esperanças dos seus crédulos clientes, fazem do branco preto e do preto, branco, utilizam as leis como veículo da in-justiça, levam à mendicidade os que carecem de proteção e, como *abutres* famintos, dilaceram o *cordeiro* inocente" etc. Aqui, esquece o sr. V. Haller que ele aduz tal retórica justamente para sustentar a proposição segundo a qual a *dominação do mais poderoso* é a ordem eterna de Deus, a ordem segundo a qual o abutre dilacera o cordeiro inocente, que, portanto, os mais poderosos pelo conhecimento da lei agem de todo corretamente ao pilharem os mais fracos, os crédulos que carecem de proteção. Mas seria exigir demais que aí se coadunassem dois pensamentos, onde não se encontra sequer um.

Que o sr. V. Haller seja um inimigo dos *códigos*, entende-se por si; segundo ele, as leis civis são, de um lado, em princípio "desnecessárias, visto que elas se compreendem *de per si* a partir *da lei natural*" — desde que existem Estados ter-se-ia poupado muito esforço que se dedicou à legislação e aos códigos, e que ainda se dedica a eles e ao estudo do direito legal, caso os homens tivessem se contentado, desde sempre, com o pensamento fundamental *de que tudo isso se compreende por si*; "de outro lado, as leis não são propriamente destinadas às pessoas privadas, porém aos juízes inferiores, como *instruções*, a fim de fazer-lhes conhecer a vontade do senhor judicante. De toda maneira, a *jurisdição* (v. I, pp. 297 ss., *passim*) não é um dever do Estado, mas um ato beneficente, a saber, uma ajuda prestada pelos mais poderosos e meramente supletiva; entre os meios para assegurar o direito a jurisdição, não é o mais perfeito, ao contrário, é um meio *inseguro* e *incerto*, o único que nos deixam os nossos jurisconsultos modernos, enquanto nos roubam os *três outros meios*, precisamente os que *conduzem* de maneira *mais rápida* e *mais segura* à *meta*, e que, afora aquele da jurisdição, a natureza *amiga* deu ao homem para a *salvaguarda da sua liberdade jurídica*". Estes três meios são (o que se pode porventura supor?) "1. *a observância por conta própria* e *a inculcação* da lei natural; 2. *a resistência* à in-justiça; 3. *a fuga*, onde não houver ajuda alguma". (Como são, pois, inamistosos os jurisconsultos, em comparação com a natureza amiga!) "Mas a *lei natural divina*, que a natureza infinitamente bondosa deu a cada um (v. I, p. 292) é a seguinte: honra em cada um o teu semelhante" (segundo o princípio do autor, ter-se-ia que enunciá-la assim: honra aquele que *não* é teu semelhante, mas é mais poderoso); "não ofendas a ninguém *que não te ofenda*; não exijas de alguém nada daquilo que ele não te *deva*" (mas de que é ele devedor?), "sim, mais ainda: ama o teu próximo e seja-lhe útil onde puderes."

A *implantação dessa lei* deve ser o que torna supérfluas a legislação e a constituição. Seria curioso ver como o sr. V. Haller torna compreensível que, a despeito dessa implantação, legislações e constituições tenham, contudo, vindo ao mundo!

No volume III, pp. 362 ss., o autor aborda as "assim chamadas liberdades nacio-

Adendo (G). O Estado em si e para si é o todo ético, a efetivação da liberdade, e o fim absoluto da razão é que a liberdade seja efetiva. O Estado

---

nais" — isto é, as leis jurídicas e constitucionais das nações; nesse sentido amplo todo direito determinado legalmente chamou-se *uma liberdade*; — dessas leis, ele diz, entre outras coisas, "que o seu conteúdo é habitualmente *assaz insignificante*, ainda que se atribua em *livros* um grande valor a tais liberdades *documentadas*". Quando se atenta em seguida a que as liberdades, de que o autor fala, são as liberdades nacionais dos estados imperiais alemães, da nação inglesa — a Carta Magna, "*que, no entanto, é pouco lida* e *ainda menos compreendida*, por causa das *expressões antiquadas*", o *Bill of Rights* etc. —, as liberdades da nação húngara etc., espanta saber que tais conquistas, tidas, aliás, por tão importantes, sejam algo de insignificante, e que nessas nações se atribua *meramente em livros* um valor às suas leis, que concorreram e a cada dia e a cada hora em tudo concorrem para a obtenção de cada peça de vestuário que os indivíduos usam, de cada pedaço de pão que comem.

Do *Código Geral Prussiano*, para mencionar ainda esse ponto, o sr. V. Haller fala particularmente mal (v. I, pp. 185 ss.), porque os erros não filosóficos (pelo menos não é ainda questão da filosofia *kantiana*, contra a qual o sr. V. Haller mais se exaspera) exerceram uma influência *incrível* sobre ele, que se atesta, entre outras coisas, sobretudo porque aí se fala do *Estado*, do patrimônio do Estado, do fim do Estado, do chefe de Estado, dos *deveres* do chefe, dos servidores do Estado etc. O que mais agasta o sr. V. Haller é "o direito de gravar com *impostos* o patrimônio privado das pessoas, a sua indústria, os seus produtos ou o seu consumo para *atender às necessidades do Estado*; porque, com isso, o próprio rei, já que o patrimônio do Estado não é qualificado como propriedade privada do príncipe, porém como patrimônio estatal, assim também os *cidadãos prussianos*, não têm mais *nada de próprio*, nem o seu corpo, nem os seus bens, e todos os súditos seriam legalmente *servos da gleba* [*Leibeigene*], pois *não têm o direito de furtar-se ao serviço do Estado*".

Dentre toda essa incrível crueza, o que há de mais cômico é o enternecimento com que o sr. V. Haller descreve o inefável deleite com as suas descobertas (v. I, Prefácio, pp. XXIII ss.): "uma alegria como só um amigo da verdade pode sentir, quando, depois de honrada investigação, adquire a certeza de que [...] ele, *por assim dizer*" (sim, por assim dizer!), "encontrou o ditado da *natureza*, a palavra do *próprio Deus*" (a palavra de Deus distingue, pelo contrário, muito expressamente as suas revelações dos ditados da natureza e do homem natural). Ele relata "como teria podido cair desvanecido de tanta admiração, como uma torrente de lágrimas de alegria brotou dos seus olhos e como a religiosidade viva, desde então, surgiu nele".

O sr. V. Haller deveria, por religiosidade, ter, antes, pranteado como a mais severa punição divina — pois é a pena mais severa em que o homem pode incorrer — o ter se apartado tanto do pensamento e da racionalidade, da veneração das leis e do conhecimento de como é infinitamente importante, divino, que os deveres do Estado e os direitos dos cidadãos, assim como os direitos do Estado e os deveres dos cidadãos sejam *legalmente* determinados, ter se apartado tanto que nele o absurdo se substitui sorrateiramente à *palavra de Deus*.

é o espírito que fica [*steht*] no mundo e que se realiza nele com *consciência*, ao passo que na natureza o espírito só se efetiva enquanto o outro de si mesmo, enquanto espírito dormente. O espírito é Estado somente enquanto ele está aí-presente na consciência, sabendo-se como objeto existente. No que concerne à liberdade, tem de se partir não da singularidade, da autoconsciência singular, porém somente da essência da autoconsciência, pois, que o homem o saiba ou não, essa essência realiza-se enquanto poder imperioso [*Gewalt*], no qual os indivíduos singulares são só momentos: é o andamento de Deus no mundo que faz com que o Estado seja, seu fundamento é o poder imperioso da razão se efetivando enquanto vontade. No que concerne à ideia do Estado, é preciso ter diante dos olhos não os Estados particulares, não as instituições particulares, mas, antes, considerar a ideia, este Deus efetivo por si. Todo Estado, mesmo que seja declarado como ruim conforme os princípios que se tenha, e mesmo que se reconheça nele esta ou aquela deficiência, possui em si mesmo sempre os momentos essenciais da sua existência, especialmente se ele pertence aos Estados mais aprimorados do nosso tempo. Mas, porque é mais fácil descobrir defeitos do que conceber o afirmativo, cai-se facilmente no erro de, ao considerar aspectos singulares, esquecer-se o organismo interno do Estado.[458] O Estado não é uma obra de

---

[458] Essa passagem retoma e explicita, em termos quase idênticos aos da *Ciência da lógica*, no início da seção final sobre a "ideia", o Estado como exemplo paradigmático da tese especulativa central a respeito da relação entre conceito, ideia e realidade, na medida em que essa relação é perpassada pela dimensão do poder. Este texto, citado a seguir, mostra como o poder penetra no âmago do conceito de Estado tanto enquanto esfera finita mais abrangente e fundante da coesão social quanto no núcleo da lógica do conceito e da ideia, porque é a adequação ou correspondência da realidade ao seu conceito e, correlatamente, a "potência do conceito" de tornar essa realidade adequada a ele, o que constitui a efetividade da coisa naquilo que ela verdadeiramente é, isto é, na sua ideia (*E*, § 213). O texto que segue mostra em que medida a ideia de Estado, enquanto sistema das determinações objetivadas da liberdade, apresenta um paradigma normativo e um critério de crítica da maior ou menor conformidade dos Estados particulares à ideia de Estado e, ao mesmo tempo, na perspectiva de um realismo político de extração maquiaveliana, que se origina já na experiência política de Hegel com o colapso do Império Romano-Germânico, em que medida o pior Estado, enquanto seu poder ainda obtém a obediência dos indivíduos, é todavia um Estado efetivo, isto é, sua realidade ainda corresponde em alguma medida ao seu conceito. "Mas se um objeto, por exemplo, o Estado, *não* fosse *absolutamente* conforme à sua ideia, isto é, não fosse, antes, absolutamente, a ideia de Estado, se a sua realidade, que são as individualidades autoconscientes, não correspondesse inteiramente ao conceito, sua alma e seu corpo teriam se separado, aquela escaparia para as regiões remotas do pensamento, este se desagregaria nas individualida-

arte, ele fica no mundo, por conseguinte, na esfera do arbítrio, do acaso e do erro; o mau comportamento pode desfigurá-lo em muitos aspectos. Mas o homem mais feio, o criminoso, um doente e um aleijado são ainda, sempre, homens vivos; o afirmativo, a vida, subsiste apesar da falha, e é esse afirmativo que importa aqui.

§ 259

A ideia do Estado tem:

a) efetividade *imediata* e é o Estado individual enquanto organismo se referindo a si, *constituição* ou *direito estatal interno*;

b) ela passa à *relação* do Estado singular aos outros Estados — *direito estatal externo*;

c) ela é a ideia universal enquanto *gênero* e potência absoluta em face dos Estados individuais, o espírito que se dá a sua efetividade no processo da *história do mundo*.

Adendo (G). O Estado, enquanto efetivo, é essencialmente um Estado individual e, além disso, também um Estado particular. Há que se distinguir a individualidade da particularidade: a individualidade é um momento da própria ideia do Estado, enquanto que a particularidade pertence à história. Os Estados, enquanto tais, são independentes uns dos outros, e a relação entre eles, portanto, só pode ser exterior, de sorte que tem de existir acima deles um terceiro [elemento] que os vincule. Esse terceiro é, então, o espírito que se dá efetividade na história mundial e constitui o juiz absoluto acima deles. Vários Estados podem, certamente, enquanto confederação, formar um tribunal sobre outros, coligações entre Estados podem intervir, como, por exemplo, a Santa Aliança, mas essas são sempre apenas relativas e limitadas, como a paz perpétua. O único juiz absoluto que se faz valer sempre e preva-

---

des singulares; mas, visto que o conceito de Estado constitui essencialmente a natureza dessas individualidades, ele é nelas, assim, um impulso tão potente que elas são impelidas, ainda que também somente na forma da finalidade externa, a transpô-lo na realidade ou a aceitá-lo assim, ou elas teriam que sucumbir. O pior Estado, cuja realidade menos corresponde ao conceito, na medida em que ele existe ainda, é ainda ideia; os indivíduos obedecem ainda a um conceito que tem potência" (*WL III*, pp. 175-6; *TWA*, v. 6, pp. 465-6).

lece em face do particular é o espírito sendo em si e para si, que se apresenta como o universal e como o gênero operante na história mundial.

A. O direito estatal interno

§ 260

O Estado é a efetividade da *liberdade* concreta; ora, a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento do seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil) quanto, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com saber e vontade, reconheçam-no como o seu *espírito substancial* e sejam *ativos* a favor do universal como seu *fim-último*, e isso de tal maneira que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam apenas para estes últimos como pessoas privadas sem querê-los simultaneamente no universal e para o universal, e sem que tenham uma atuação consciente desse fim. O princípio dos Estados modernos[459] tem este vigor e esta profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o *extremo autônomo* da particularidade

---

[459] Enquanto o Estado antigo impede ou tolhe o que modernamente se designaria como a liberdade subjetiva do indivíduo, ao determiná-la somente por um estatuto de cidadania particularista ligada ao seu nascimento livre, e o Estado cristão moderno desvincula o indivíduo de tal maneira do cidadão que ele é inteiramente privatizado, o Estado moderno, mediante a universalização do princípio da cidadania e a instauração de uma esfera pública distinta da esfera privada, liberta o indivíduo na sua liberdade subjetiva da cidadania estatutária antiga, permitindo, ao mesmo tempo, que a liberdade subjetiva se realize para além da esfera ética restrita da família, dos vínculos éticos tradicionais e dos horizontes culturais particularistas dos seus interesses imediatos. Correlatamente, na medida em que possibilita e legitima, na esfera da moderna sociedade civil, o pleno desenvolvimento da particularidade autônoma, ele garante uma esfera de liberdade negativa e de ação independente dele e, até mesmo, contra ele. Embora Hegel não conheça a figura dos direitos públicos subjetivos, que possam se fazer valer processualmente contra o Estado, a tese da complementaridade (§ 261) entre a sua atuação como poder coercitivo contra os interesses particulares que querem instrumentalizá-lo para seus fins próprios, de um lado, e a sua atuação integrativa como fim imanente e universal abrangente das esferas da família e da sociedade civil, que as integra e, ao mesmo tempo, as

pessoal e, ao mesmo tempo, de *reconduzi*-lo à *unidade substancial* e, assim, de manter essa unidade no princípio mesmo da subjetividade.

Adendo (H, G). A ideia do Estado tem, na época moderna, a peculiaridade de ser ele a efetivação da liberdade, não segundo o capricho subjetivo, porém segundo o conceito da vontade, isto é, segundo a sua universalidade e divindade. Os Estados imperfeitos são aqueles nos quais a ideia de Estado ainda está encoberta e as determinações particulares dessa ideia ainda não chegaram à sua livre autonomia. Nos Estados da Antiguidade Clássica já se encontra certamente a universalidade, mas a particularidade não estava ainda desvinculada de suas peias e liberada, e nem reconduzida à universalidade, isto é, ao fim universal do todo. A essência do Estado moderno está em que o universal esteja ligado com a plena liberdade da particularidade e com a prosperidade dos indivíduos, em que, portanto, o interesse da família e da sociedade civil tem de convergir para o Estado, mas em que também a universalidade do fim não pode progredir sem o saber e o querer próprios da particularidade, que deve reter o seu direito. O universal, por conseguinte, tem de ser ativado, mas, por outro lado, a subjetividade tem de ser inteira e

---

libera à sua diferença própria, de outro, não exclui a possibilidade teórica de direitos públicos subjetivos.

A justificação lógico-especulativa desse princípio dos Estados modernos e dessa oposição complementar entre o "desenvolvimento autônomo da particularidade" (§ 185 A) e a sua "recondução" à unidade substancial da vontade universal, é o que Bourgeois chama de "concretização política da essência ontológica da ideia absoluta". Assim como a ideia absoluta realiza a forma mais alta da sua liberdade na livre decisão de exteriorizar-se (*sich entäussern*) e, assim, "despojar-se" da sua própria liberdade infinita em direção à alteridade da natureza e como natureza (*E*, § 244), de maneira análoga, o Estado moderno enquanto ideia — este "deus mortal", na linguagem de Hobbes, ou o "divino-terreno" efetivo, na linguagem de Hegel — manifesta o "vigor e a profundidade" do seu poder soberano na liberdade de entregar (*entlassen*) essa particularidade autônoma à sua diferença própria, que pode expandir-se até o extremo da oposição, reintegrando-a na sua vontade universal substancial, que só se "mantém" e é plenamente efetiva graças ao princípio moderno da liberdade subjetiva e da autonomia da particularidade na esfera da sociedade civil (Bourgeois, B., *op. cit.*, p. 230). Nessa perspectiva, o Estado moderno enquanto ideia, que, pelo seu "vigor" (*Stärke*) libera e entrega o direito da liberdade subjetiva, a diferença da sociedade civil e o desenvolvimento autônomo da particularidade à sua dinâmica própria, ao mesmo tempo que "se mantém" e adquire a sua plena efetividade através delas, torna-se o fundamento da almejada reconciliação especulativa entre o princípio da modernidade e o diagnóstico racional do presente, que a forma sistemática da filosofia hegeliana pretende conter.

vivamente desenvolvida. Somente pelo fato de que ambos os momentos subsistem no seu vigor é que o Estado pode ser encarado como um Estado articulado e verdadeiramente organizado.

§ 261

Em face das esferas do direito privado e do bem-próprio privado, da família e da sociedade civil, o Estado é, por um lado, uma necessidade *exterior* e a potência superior a elas, a cuja natureza estão subordinadas as leis bem como os interesses dessas esferas e de cuja natureza dependem; mas, por outro lado, ele é o seu fim *imanente*, e tem o seu vigor na unidade do seu fim-último universal e do interesse particular dos indivíduos, nisso que os indivíduos têm *deveres* para com ele na medida em que, ao mesmo tempo, têm direitos em face dele (§ 155).[460]

Como já foi assinalado acima, no § 3 A, foi sobretudo Montesquieu, na sua famosa obra O *espírito das leis*, quem levou em conta e tentou expor em seus detalhes o pensamento segundo o qual as leis, particularmente também as leis do direito privado, dependem do caráter determinado do Estado, assim como o ponto de vista filosófico de que a parte há de ser considerada somente em sua relação ao todo. — Já que o *dever* é, primeiramente, o relacionamento *com* algo de *substancial* para mim, em si e por si universal, e o direito, pelo contrário, em geral o *ser-aí* desse substancial, [e] com isso, o lado da sua *particularidade* e da minha liberdade *particular*, ambos aparecem dessarte, nos degraus formais, repartidos entre diversos lados ou pessoas. O Estado, enquanto [elemento] ético, enquanto interpenetração do substancial e do particular, implica que a minha obrigação para com o substancial seja, simultaneamente, o ser-aí da minha liberdade particular, isto é, que, nele, dever e direito estejam *unidos numa e mesma relação*. Mas porque, ademais, no Estado os diferentes momentos alcançam ao mes-

---

[460] Hegel vê nessa dupla face do Estado, a de ele ser, de uma parte, "uma necessidade *exterior* e a potência superior", e, de outra, "o fim *imanente*" das esferas da família e da sociedade civil, a identidade e a reconciliação especulativas entre a sua dimensão coercitiva e a dimensão de plena adesão ética do indivíduo a ele. Para Marx, essa dupla face exprime a "antinomia efetiva", "não resolvida" da diferença e da cisão entre o homem e o cidadão, que exprime a "contradição manifesta" entre a sociedade civil e o Estado (*KHRph*, *MEGA*, I, v. 2, p. 6; *CFD*, p. 28).

mo tempo uma configuração e uma realidade que lhes é *própria*, e, com isso, novamente intervém a distinção entre direito e dever, segue-se que, em sendo idênticos *em si*, isto é, formalmente, eles são ao mesmo tempo *diversos segundo seu conteúdo*. Na esfera do direito privado e da moral falta a necessidade *efetiva* da relação entre direito e dever e, por isso, está aí presente só a igualdade *abstrata* do conteúdo; *o que* nessas esferas abstratas é direito para um, deve também sê-lo para outrem, e *o que* é dever para um, deve também sê-lo para outrem. Aquela identidade absoluta do dever e do direito enquanto igual identidade do *conteúdo* só ocorre na determinação em que esse conteúdo é inteiramente universal, a saber, em que o princípio uno do dever e do direito é a liberdade pessoal do homem. Por causa disso, os escravos não têm deveres, porque não têm direitos, e reciprocamente (aqui não se trata de deveres religiosos). — Mas na ideia concreta, em via de desenvolver-se dentro de si, os seus momentos se diferenciam, e a determinidade deles torna-se, ao mesmo tempo, um conteúdo diverso: na família, o filho não tem direitos *de igual conteúdo* que os seus deveres para com o pai, nem o cidadão tem direitos *de igual conteúdo* que os seus deveres para com o príncipe e o governo. — Aquele conceito da união do dever e do direito é uma das determinações mais importantes do Estado e contém o vigor interno dos Estados. — O lado abstrato do dever se atém a desconsiderar e proscrever o interesse particular como um momento inessencial e, até mesmo, indigno. A consideração concreta, a ideia, mostra que o momento da particularidade é igualmente essencial e, com isso, que a sua satisfação é absolutamente necessária; ao mesmo tempo, o indivíduo tem de encontrar no cumprimento do seu dever, de alguma maneira, o seu próprio interesse, a sua satisfação e o seu proveito, e, da sua situação no Estado, tem de lhe resultar um direito graças ao qual a Coisa universal [pública] torna-se a *sua própria* Coisa *particular*. O interesse particular não deve, verdadeiramente, ser posto de lado ou, mesmo, reprimido, porém posto em concordância com o universal, graças ao que ele mesmo e o universal são preservados. O indivíduo, súdito por seus deveres, encontra no seu cumprimento enquanto cidadão[461]

---

[461] No contexto dessa reciprocidade plena entre dever e direito, Hegel tem presente e mobiliza aqui o duplo sentido do termo *Bürger*, que Rousseau e a língua francesa distinguem como *bourgeois* e *citoyen*, e que reaparece em Kant como a diferença entre *Stadtbürger* e *Staatsbürger*: o primeiro remete ao indivíduo burguês enquanto "pessoa privada" e ao "homem", esse "concreto da representação" (§ 190 A), inserido no "sis-

a proteção da sua pessoa e da sua propriedade, a consideração do seu bem-próprio particular e a satisfação da sua essência substancial, a consciência e o sentimento do valor próprio de ser membro desse todo, e nesse cumprimento dos deveres, enquanto prestações e tarefas em prol do Estado, ele tem a sua preservação e a sua subsistência. Segundo o lado abstrato, o interesse do universal estaria somente em que suas tarefas, as prestações que ele exige, sejam plenamente realizadas como deveres.

Adendo (H). No Estado tudo depende da unidade da universalidade e da particularidade. Nos Estados antigos o fim subjetivo era absolutamente uma só coisa com o querer do Estado; nos Tempos Modernos, ao contrário, exigimos uma maneira de ver própria, um querer e uma consciência moral que nos sejam próprios. Os Antigos, nesse sentido, não tinham nada disso;

---

tema das carências", e que, no cumprimento dos seus deveres, tem a garantia da sua pessoa, da sua propriedade e do seu bem-estar particular; o segundo remete ao cidadão e aos seus direitos de participação política, que, no cumprimento dos seus deveres, alcança a sua destinação ética ("a satisfação da sua essência substancial") e o sentimento de pertencer ao todo ético estatal. Hegel mobiliza positivamente esse duplo sentido de *Bürger* para criticar a separação rousseauniana, que se consolidou posteriormente na linguagem e na realidade político-jurídica, entre a dupla figura do cidadão e do súdito, que articula a reciprocidade entre os direitos de participação na vontade soberana e os deveres de obedecer às suas leis, resultante do contrato originário, de um lado, e o homem concreto, de outro, cujos interesses particulares podem entrar em conflito com o interesse comum e com a vontade geral, nele presente enquanto cidadão, a qual o obrigará, por causa dessa colisão, a abandonar a sua vontade particular e, assim, "o compelirá a ser livre" ("*on le forcera d'être libre*") (*CS*, I, 7, v. III, pp. 363-4). É essa anulação da vontade particular pelo poder coercitivo do Estado que Hegel quer evitar, mobilizando, precisamente, o sentido duplo e abrangente do termo *Bürger*, na intenção de superar a oposição "*bourgeois-citoyen*" e a relação apenas abstrata e direta do cidadão enquanto indivíduo singular ao Estado. Essa superação se realiza incorporando a condição concreta que o *Bürger* assume na vida civil e profissional, enquanto membro de um estamento e de uma corporação, no interior do seu estatuto de cidadão enquanto sujeito de direitos políticos. No âmbito do seu conceito amplo de constituição, Hegel quer pensar uma cidadania que integre a vida civil concreta e o bem-estar particular do indivíduo, a cuja proteção ele tem direito pela sua inserção estamental e corporativa, no exercício de seus direitos e deveres políticos, a fim de que a coisa pública seja sua própria causa particular. Somente quando a vontade particular encontra a sua implementação na vontade universal é que a finalidade principal do Estado deixa de ser a de garantir a segurança da pessoa e da propriedade pelo exercício do seu poder coercitivo, o que para Hegel equivale a reduzi-lo à figura do "Estado exterior" e à sua função de polícia administrativa na esfera da sociedade civil.

a vontade do Estado era para eles a última instância. Enquanto que nos despotismos asiáticos o indivíduo não tem nenhuma interioridade e nenhuma legitimação em si mesmo, o homem moderno quer ser respeitado na sua interioridade. A ligação entre dever e direito tem esta dupla face, consistindo em que o exigido pelo Estado enquanto dever é também, imediatamente, o direito da individualidade, visto que eles[462] nada são senão a organização do conceito de liberdade. As determinações da vontade individual adquirem um ser-aí objetivo mediante o Estado, e só por meio dele elas alcançam a sua verdade e a sua efetivação. O Estado é a condição única da consecução do fim e do bem-próprio particulares.

§ 262

A ideia efetiva, o espírito que se divide a si próprio nas duas esferas ideais do seu conceito, a família e a sociedade civil, enquanto esferas da sua finitude, a fim de ser, a partir da idealidade[463] delas, espírito efetivo infinito para si, com isso reparte nessas esferas o material da sua efetividade finita,

---

[462] No texto estabelecido dos Adendos da editora Suhrkamp (*TWA*), lê-se o pronome pessoal neutro *es*, que só pode referir-se a "direito", o que não faria sentido. Lasson lê *er*, de sorte que "o Estado" é a "organização do conceito de liberdade". A origem imediata dessa passagem são os Apontamentos das *Lições* de 1822-23, nos quais o sujeito da frase está no plural, *sie*, referindo-se aos "direitos e deveres" como sendo a "organização do conceito de liberdade", assim que preferimos esta última leitura (*VRph 1822-23*, p. 719).

[463] Uma das teses político-especulativas mais centrais para a teoria do Estado racional hegeliano é a da "idealidade" da família e da sociedade civil como sendo as esferas finitas da ideia de Estado, considerada como "espírito efetivo infinito". Ela tem o seu núcleo metafísico na teoria da idealidade do finito, segundo a qual o finito só "é" verdadeiramente na sua relação ao infinito, como um dos momentos da sua infinitude processual, que, por sua vez, só é efetiva através da negação do finito e da própria relação de oposição finito-infinito. A idealidade do finito enuncia, assim, a relação essencialmente negativa do finito a si mesmo, no sentido de que ele só "é", precisamente, na sua transitoriedade, que Hegel concebe como sua nadidade intrínseca e seu ir além de si mesmo e, por isso, como sendo um momento "ideal" do infinito. O "ser em si" do finito, sua coincidência consigo, resolve-se, assim, no processo pelo qual o infinito se "rebaixa" a um momento de si mesmo (o infinito finitizado do entendimento, que se opõe ao finito), ao mesmo tempo que ele nega e suspende essa sua relação de oposição ao finito, para se afirmar, através dele, como infinito efetivo, que é verdadeiramente para si somente enquanto processo (*WL I*, pp. 135-6; *TWA*, v. 5, pp. 162-4). Ele só é infinitude efetiva processualmen-

os indivíduos enquanto *multidão*, de modo que essa repartição aparece, no singular, *mediada* pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria da sua destinação (§ 185 e A).[464]

---

te por essa mediação do seu descenso à finitude, que é simultaneamente o suspender da sua finitização e do finito.

Aqui, o Estado enquanto ideia, mais precisamente, enquanto ainda é só conceito da ideia de Estado, só se concretiza mediante a sua divisão ou partição nestas "duas esferas ideais do seu conceito", a família e a sociedade civil, que são também as "esferas da sua finitude", a partir das quais alcança, enquanto espírito objetivo, a sua infinitude efetiva. Este movimento descendente e ascendente, de partição e de retorno à unidade, que está no cerne da dialética especulativa, formula, aqui a relação de subordinação dessas esferas, bem como "do direito privado e do bem-próprio privado" (§ 261) à "potência superior" do Estado, que atua nelas, simultaneamente, como "necessidade exterior" e seu "fim *imanente*" (*ibid.*). Onde Marx detectará, aqui, uma "antinomia efetiva", "não resolvida", e uma "unidade aparente" entre "necessidade externa" e "fim imanente" (Marx, *KHRph*, *MEGA*, I, v. 2, p. 6; *CFD*, p. 28), baseada na diferença e na cisão moderna entre homem e cidadão, Hegel busca o fundamento de uma unidade de interpenetração recíproca entre o Estado enquanto "fim-último universal" (§ 261) e os fins particulares do indivíduo, em vista de superar essa cisão mediante a transformação ético-política do homem em cidadão.

Essa tese da idealidade do finito, em seus desdobramentos político-constitucionais, será o foco central da crítica marxiana ao "misticismo lógico, panteísta" (Marx, *KHRph*, *MEGA*, I, v. 2, p. 8; *CFD*, p. 29) da teoria do Estado de Hegel. Para este, ela é o cerne especulativo da construção do Estado racional como ideia em sua relação com a sociedade civil, com as suas instituições e os indivíduos em seus interesses particulares e direitos civis, na organização constitucional dos poderes, concebidos como momentos ideais do todo (§§ 266, 267, 271, 272, 276, 278 e 319) e nas relações aos outros Estados soberanos (§§ 320-7), isto é, tanto na sua soberania interna quanto na sua soberania externa.

[464] Nesse movimento da dialética descendente, em que o Estado enquanto "ideia efetiva", isto é, "espírito", se divide e separa a si próprio nas duas esferas finitas e ideais do seu conceito, a família e a sociedade civil, Marx detecta "o mistério da filosofia do direito" e "de toda a filosofia hegeliana em geral" (Marx, *KHRph*, *MEGA*, I, v. 2, p. 10; *CFD*, p. 31). Aí reside, com efeito, a especificidade e o núcleo especulativo da dialética hegeliana, para a qual a autodeterminação completa do conceito enquanto ideia se constitui como o fundamento da progressão conceitual que levou a ela e, por isso, preside à "comunicação" (*Mitteilung*), aqui, à "repartição" (*Zuteilung*) do seu conteúdo aos momentos finitos que ela abrange e que a antecedem na via "progressiva", ascendente da dialética categorial. Assim, no registro da filosofia política especulativa, o Estado ético, no sentido amplo, enquanto "espírito efetivo infinito" e "universal abrangente" (*über-*

Adendo (H). No Estado platônico a liberdade subjetiva ainda não tem valia alguma, visto que é ainda a autoridade que destina aos indivíduos as tarefas. Em muitos Estados orientais essa indicação se dá pelo nascimento. A liberdade subjetiva, que tem de ser levada em conta, exige, porém, a livre escolha dos indivíduos.

§ 263

Nessas esferas, nas quais os seus momentos, a singularidade e a particularidade, têm a sua realidade imediata e refletida, o espírito é enquanto a sua universalidade objetiva *aparecendo adentro delas*, [é] enquanto potência do racional na necessidade (§ 184), a saber, enquanto [sendo] as *instituições*[465] consideradas anteriormente.

Adendo (H). O Estado enquanto espírito se diferencia nas determinações particulares do seu conceito, do seu modo de ser. Se quisermos aduzir um exemplo tirado da natureza, o sistema nervoso é o sistema propriamente sensitivo; ele é o momento abstrato de estar junto a si e de ter nisso a sua identidade consigo. Ora, a análise da sensação oferece dois lados que se distinguem de tal modo que as diferenças aparecem como sistemas completos. O primeiro é o sentir abstrato, o manter-se junto de si, o surdo movimento dentro de si, a reprodução, a nutrição própria, o crescimento e a digestão. O segundo momento consiste em que esse estar junto de si tem em face de si o momento da diferença, o movimento do ir para fora. Este último momen-

---

greiffendes Allgemeine), contém no seu âmbito, enquanto seus momentos finitos, a família, a sociedade civil e o próprio "Estado político propriamente dito" enquanto organização (§ 267), e nesse sentido da via fundacional retrocedente (*das Rückwärts gehende Begründen des Anfangs*, "a fundação retrocedente [ou regressiva] do começo", *WL III*, p. 251; *TWA*, v. 6, p. 570), a via descendente da dialética, ele é "o *prius*" (§ 256 A), que se "divide" nos momentos que o antecedem e condicionam.

[465] Hegel refere-se às instituições éticas, nas quais se enraíza a "liberdade pública" (§ 265), que são principalmente, no nível da família, o casamento (monogâmico), o patrimônio privado familiar e a herança e, no nível da sociedade civil, a sua diferenciação estamental, a administração do direito, a polícia administrativa, as associações cooperativas (confrarias) e as corporações no plano da organização do trabalho. Graças a estas duas últimas, "o *elemento ético retorna* à sociedade civil como algo imanente a ela" (§ 249), constituindo, ao lado da família, "a segunda raiz ética do Estado" (§ 255).

to é a irritabilidade, o movimento para fora da sensação. Essa constitui um sistema próprio, e há espécies animais inferiores que só formaram em si esse sistema e não a unidade anímica da sensação. Comparando agora essas relações naturais com as do espírito, pode-se correlacionar a família com a sensibilidade, a sociedade civil com a irritabilidade. O terceiro momento é, então, o Estado, o sistema nervoso para si, organizado dentro de si; mas ele só é dotado de vida na medida em que os dois momentos anteriores, no caso a família e a sociedade civil, estão desenvolvidos nele. Mas o fundamento, a verdade última dessas instituições, é o espírito, que é o seu fim universal e o seu objeto sabido. A família, na verdade, é também ética, só que o fim não é para ela um fim sabido; na sociedade civil, ao contrário, a separação é o elemento-determinante.

§ 264

Os indivíduos da multidão — uma vez que eles próprios são naturezas espirituais e, com isso, contêm dentro de si o duplo momento, a saber, o extremo da *singularidade* que sabe e quer *para si* e o extremo da *universalidade* que sabe e quer o substancial, e por isso só atingem o direito pertencente a esses dois lados, na medida em que eles são efetivos tanto como pessoas privadas quanto como pessoas substanciais — alcançam nessas esferas da família e da sociedade civil, em parte, imediatamente, o primeiro direito [o da singularidade], em parte, o outro direito [o da universalidade], de tal modo que eles tenham a sua autoconsciência essencial nas instituições, enquanto [elas são] o *universal* sendo em si dos seus interesses particulares, em parte, de tal modo que as instituições lhes garantam, na corporação, uma atividade e uma ocupação dirigida a um fim universal.

§ 265

Essas instituições formam a *constituição*,[466] isto é, a racionalidade desenvolvida e efetivada *no âmbito do particular*, e elas são, por isso, a base

[466] De maneira análoga e correlata à distinção entre o Estado no sentido lato, como todo ético abrangendo em si a família e a sociedade civil enquanto seus momentos

sólida do Estado, bem como da confiança do indivíduo no Estado e da sua disposição de ânimo a favor dele e são os pilares da liberdade pública, já que nelas a liberdade particular está realizada e é racional, com o que está presente nelas mesmas *em si* a união da liberdade e da necessidade.

Adendo (G). Já foi anteriormente observado [§ 255 A] que o caráter sagrado do casamento e as instituições, nas quais a sociedade civil aparece como ética, constituem a solidez do todo, quer dizer, que o universal é, ao mesmo tempo, Coisa de cada um, enquanto particular. O que importa nisso é que a lei da razão e a da liberdade particular se interpenetrem e que o meu fim particular se torne idêntico com o universal, pois, do contrário, o Estado fica no ar. O sentimento de si dos indivíduos constitui a efetividade do Estado, e a sua solidez é a identidade desses dois lados. Frequentemente se disse que o fim do Estado é a felicidade dos cidadãos e isso é certamente verdadeiro: se eles não se sentem bem, se o seu fim subjetivo não é satisfeito, se não acham que o Estado como tal é a mediação dessa satisfação, o Estado repousa sobre bases frágeis.

---

ideais, e o "Estado propriamente político" (§ 266), considerado na sua organização institucional, este parágrafo introduz um duplo sentido do conceito de "constituição". Primeiro, num sentido lato, que interliga o âmbito da vida civil e da vida política pela efetivação da "racionalidade substancial" do Estado nas instituições em que a sociedade civil aparece como ética ("*no âmbito do particular*"). Este ordenamento da sociedade civil através de suas instituições éticas próprias (§ 263), principalmente a sua diferenciação estamental, a administração do direito e polícia administrativa e a organização corporativa das profissões, se diferencia da constituição num sentido estrito, "a constituição política", que define o arcabouço jurídico-político e a organização do Estado nos seus diferentes poderes (Siep, L., *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992, pp. 287-8). Essa constituição *lato sensu* exerce uma função política integradora através das instituições éticas da sociedade civil, pois é graças a elas que 1) os indivíduos cultivam a sua disposição de ânimo em prol do interesse universal; e, 2) é assegurada a interpenetração entre a liberdade subjetiva e a liberdade objetiva (entendida esta como o conjunto das condições institucionais de universalização das liberdades subjetivas), que é a base da racionalidade concreta da vida política (§ 258 A). Hegel pode concebê-las como "os pilares da liberdade pública", porque o sentimento que os indivíduos têm de que a sua liberdade subjetiva é preservada e promovida pela sua união com a liberdade objetiva é o que "constitui a efetividade do Estado" e impede que ele fique "no ar" (*ibid.*).

§ 266

Mas o espírito é para si objetivo e efetivo não só enquanto essa necessidade e enquanto um reino do fenômeno, mas enquanto a *idealidade*[467] da necessidade e enquanto o que lhe é interno; assim, essa universalidade substancial é *para si* objeto e fim, e aquela necessidade, através disso, é para si[468] igualmente na *figura* da liberdade.

§ 267

A *necessidade* na idealidade é o *desenvolvimento* da ideia no interior de si mesma; enquanto substancialidade *subjetiva* ela é a *disposição de ânimo* política, enquanto substancialidade *objetiva*, à diferença daquela, ela

---

[467] O conceito de idealidade tem uma "dupla face" (*Doppelseite*), como diz Hegel (*WL I*, pp. 142-3; *TWA*, v. 5, p. 172): de um lado, a idealidade define a finitude do momento de um todo que o abrange e suspende, e nesse sentido Hegel se refere à "idealidade do finito", por exemplo, à família e à sociedade civil como "esferas ideais" e finitas da ideia de Estado enquanto "espírito efetivo infinito" (§ 262) ou aos poderes do Estado, que "permanecem absolutamente em sua idealidade" (§ 272) enquanto momentos do todo estatal; de outro, ela designa o infinito enquanto todo concreto como "o que verdadeiramente é", e, no âmbito ético-político, "a unidade substancial [do Estado] enquanto *idealidade* dos seus momentos" (§ 276) ou o "idealismo que constitui a soberania", no sentido de que "a soberania é a idealidade de toda legitimação particular (§ 278 A). Aqui, ao interpretar o genitivo *derselben* em "*die* Idealität *derselben*" como genitivo plural, e não singular (como fazem Marini, Nisbet e Kervégan), refiro o pronome "a *idealidade* dos mesmos" tanto à "necessidade" (*Notwendigkeit*) como ao "aparecimento" (*Erscheinung*), de sorte que o enunciado diz, nessa interpretação, que "o espírito é objetivo e efetivo para si enquanto idealidade de ambos, isto é, da necessidade e do aparecimento", no sentido de que a idealidade (no segundo significado) do espírito efetivo suspende a necessidade e a dimensão fenomênica do mundo ético e as constitui em sua verdade, isto é, na sua idealidade finita (no primeiro significado).

[468] Nas três vezes que ocorre o termo "para si" trata-se do mesmo pronome *sich* com regência de dativo, cuja tradução literal seria "a si", e não da expressão técnica *für sich*, "para si".

é o *organismo*[469] do Estado, o Estado propriamente *político* e a *sua constituição*.[470]

---

[469] A compreensão do Estado como "organismo" não implica uma visão organicista no sentido naturalista, pois os conceitos de organismo e de "vida orgânica" (§ 271) aplicados ao Estado não resultam de uma transposição direta dos conceitos biológicos de organismo e de vida natural ao Estado. Trata-se, antes, de um uso metafórico, que passa na *CL*, especificamente na *Lógica do conceito*, por uma transformação e decantação categorial prévias, mediante a qual Hegel procura elaborar a estrutura conceitual da vida no sentido amplo, tanto da vida orgânica como da vida do espírito (cf. o 2° capítulo da 3ª seção da *Lógica do conceito*, "A ideia do conhecer"). Essa estrutura, de resto, está presente inclusive na "ideia absoluta" enquanto determinação conceitual conclusiva e sinóptica da *CL*. Nesse sentido Hegel pode falar de uma "vida lógica enquanto ideia pura", concebida na *Ciência da lógica* como a efetividade imediata da ideia, a ser diferenciada da "vida natural", que é objeto da filosofia da natureza (*WL III*, p. 180; *TWA*, v. 6, pp. 470-1). Por isso, a concepção hegeliana da organização constitucional do Estado rompe com o uso político do conceito de corpo, muito rente à metáfora biológica e frequente na linguagem político-filosófica dos séculos XVII e XVIII, substituindo-o por um conceito lógico de organismo, fundado na lógica especulativa do conceito, a fim de compreender a constituição política do Estado como um todo articulado, que está presente e atua em cada uma das suas partes. Daí porque o monarca em Hegel não é a cabeça do corpo político, como a teologia política da Idade Média e do início da modernidade o definiu. Ele é primariamente, num sentido que certamente remonta a Hobbes, o portador da soberania, concebida por Hegel como a "personalidade do Estado" (§ 279 A), enquanto expressão político-constitucional do momento lógico da singularidade conceitual do todo estatal. Nesse sentido, a "vida orgânica" da constituição política é a "vida lógica" do Estado, que se organiza institucionalmente em seus três poderes segundo a estrutura triádica do conceito: a universalidade (poder legislativo), a particularidade (poder governamental) e a singularidade (poder do príncipe). Ela é um "processo", no sentido de que o organismo em sua "relação [negativa] a si mesmo" atua como um princípio de sua diferenciação interna e, simultaneamente, de resolução dessas diferenças na sua unidade. Como tal, essa vida tem o caráter de uma auto-organização processual por duas razões: 1) pela relação de pressuposição recíproca entre a universalidade abrangente do todo e os seus momentos, que continuamente produzem essa universalidade como seu resultado, o qual, por sua vez, se autopressupõe a eles (§ 269; *E*, § 539); 2) pela natureza substancial e estável desses momentos diferenciados (os poderes do Estado) que, por serem ao mesmo tempo momentos fluidos e ideais, se resolvem na unidade substancial do todo e no seu ápice, a soberania (§§ 276 e 278).

[470] A "constituição [*Verfassung*] política" é concebida primariamente no sentido ontológico, como a estrutura jurídico-política racional do "organismo do Estado" — ela é a "substancialidade objetiva" da ideia de Estado (§ 267) —, e só derivadamente como constituição escrita, seja no sentido de uma lei fundamental elaborada por um corpo de representantes do todo político (povo, nação), seja uma "carta constitucional", outorga-

Adendo (G). A unidade da liberdade que quer e que sabe a si mesma é inicialmente enquanto necessidade. O substancial é então, aqui, enquanto existência subjetiva dos indivíduos; mas o outro modo da necessidade é o organismo, quer dizer, o espírito é um processo dentro de si mesmo, ele se articula dentro de si, põe diferenças dentro de si, através das quais ele constitui o seu circuito.

§ 268

A disposição de ânimo política, o *patriotismo* em geral, como a certeza que está na *verdade* (a mera certeza subjetiva não provém da *verdade* e é tão só opinião) e como o querer que se tornou *hábito*, é somente o resultado das instituições subsistentes no Estado, enquanto nele a racionalidade está *efetivamente* aí-presente, assim como ela adquire a sua ativação pelo agir conforme a essas instituições. — Essa disposição de ânimo é, em geral, a *confiança* (que se pode transmudar num discernimento mais ou menos cultivado), a consciência de que o meu interesse substancial e particular está conservado e contido no interesse e no fim de um outro (aqui, do Estado), enquanto este está em relação comigo enquanto indivíduo singular, com o que esse outro por isso mesmo não é imediatamente nenhum outro para mim e, nessa consciência, eu sou livre.

Por patriotismo se entende frequentemente apenas a disponibilidade a sacrifícios e ações *extraordinárias*. Mas ele é essencialmente a disposição de ânimo que na situação e nas relações de vida ordinárias está habituada a considerar a comunidade como fim e como a base substancial. Essa consciência, que se põe à prova em todas as relações no

---

da pelo rei, tal como reivindicada pelos reformadores prussianos, reivindicação compartilhada por Hegel. Como constituição "política" desse organismo, ela organiza a diferenciação interna dos poderes, que apresentam cada um a respectiva efetividade institucional dos três momentos lógicos do conceito (§ 273). Esses poderes são modos específicos de organização e integração funcional das diferentes atividades do Estado, responsáveis pela formação da vontade universal substancial. Esta resulta, de acordo com o caráter autorreferencial desse organismo vivo que é a constituição política (§ 271), não só do entrelaçamento e da integração desses poderes entre si, mas, também, de uma implicação recíproca entre a "produção" constante do universal substancial pelo sistema integrado dos poderes e a autopressuposição deste universal à sua própria produção por esse sistema (§ 269, fim).

andamento ordinário da vida é, então, o que fundamenta também a disponibilidade a realizar esforços fora do comum. Mas como os homens frequentemente preferem ser magnânimos a serem justos, persuadem-se facilmente de possuir aquele patriotismo extraordinário para dispensar-se dessa verdadeira disposição de ânimo ou escusar-se pela sua falta. — Se, além do mais, a *disposição de ânimo* é considerada como aquilo que pode pôr si constituir o começo e pode provir de representações e pensamentos subjetivos, ela é então confundida com a opinião, já que nessa maneira de ver ela carece do seu fundamento verdadeiro, da realidade objetiva.

Adendo (H). Os homens sem formação comprazem-se no raciocinar e no apontar defeitos, pois encontrar defeitos é fácil, ao passo que o difícil é conhecer o bem e a necessidade interna do mesmo. A formação incipiente começa sempre apontando defeitos, ao passo que a formação acabada vê em tudo o que há nele de positivo. Na religião, também, logo se diz que isto ou aquilo é superstição, mas infinitamente mais difícil é compreender a verdade aí presente. Convém distinguir a disposição de ânimo política aparente daquilo que os homens verdadeiramente querem, pois o que eles querem interiormente, a bem dizer, é a Coisa, embora se apeguem aos pormenores e se comprazam na presunção do querer compreender sempre melhor. Os homens têm a confiança em que o Estado precisa existir e em que somente nele o interesse particular pode realizar-se, mas o hábito torna invisível aquilo sobre o que repousa toda a nossa existência. Se alguém anda à noite pelas ruas com segurança, não lhe ocorre que isso poderia ser diferente, pois esse hábito da segurança tornou-se uma segunda natureza, e ninguém precisamente reflete sobre como isso é o resultado de instituições específicas. A representação acredita muitas vezes que o Estado se mantém coeso pela violência; mas o que sustenta o Estado é unicamente o sentimento fundamental da ordem, que todos partilham.

§ 269

A disposição de ânimo toma o seu *conteúdo* especificamente determinado dos diversos lados do organismo do Estado. Esse *organismo* é o desenvolvimento da ideia em direção às suas diferenças e à efetividade objetiva delas. Esses diferentes lados são, assim, os *diversos poderes* e suas tarefas e atividades, através dos quais o universal *se produz* constantemente e, no ca-

so, por serem eles determinados pela *natureza do conceito*, de maneira *necessária* e, por ser o universal igualmente pressuposto à sua produção, se *conserva*; — esse organismo é a *constituição política*.[471]

Adendo (G). O Estado é um organismo, quer dizer, um desenvolvimento da ideia em direção às suas diferenças. Esses diferentes lados são, assim, os diversos poderes e suas tarefas e atividades, através dos quais o universal se produz constantemente de maneira necessária e, por ser igualmente pressuposto à sua produção, se conserva. Esse organismo é a constituição política; ela provém perpetuamente do Estado, assim como ele se conserva graças a ela. Se a constituição e o Estado se separam um do outro, se os diferentes lados se tornam livres uns dos outros, a unidade que os produz não mais está posta. A eles ajusta-se bem a fábula do estômago e dos membros restantes. É da natureza do organismo que todas as suas partes tenham de perecer, se elas não passam à identidade ou se uma delas se põe como autônoma. Com predicados, princípios etc., não se avança na apreciação do Estado, que tem de ser apreendido como um organismo, assim como tampouco se pode conceber mediante predicados a natureza de Deus, cuja vida tenho que, antes, intuir em si mesma.

---

[471] A constituição política é concebida primariamente, no sentido lógico-ontológico, como a organização do organismo do Estado enquanto ideia, que se diferencia internamente segundo os três momentos lógico-conceituais em poderes, cujas atividades produzem continuamente esse organismo, que é, ao mesmo tempo, resultado e pressuposto dessa diferenciação e produção. Assim concebido, o Estado não é um organismo composto pelos indivíduos que seriam seus membros, mas é antes de tudo um organismo da vontade racional objetivada, isto é, da vontade substancial universal. Sua constituição é concebida como "essa [isto é, lógico-conceitual] articulação da *potência do Estado*" e como "a *justiça* existente, enquanto efetividade da liberdade no desenvolvimento de todas as suas determinações racionais" (*E*, § 539). Essa estrutura lógico-conceitual do organismo estatal em sua constituição política é para Hegel também um instrumento crítico, mediante o qual marcará a sua oposição ao mecanicismo das construções do jusnaturalismo contratualista e das representações absolutistas do Estado, bem como às tendências jacobinistas e centralizadoras da Revolução Francesa, de um lado, e ao organicismo romântico, que culmina na crítica enfurecida de Hegel à visão patrimonialista de Estado de Von Haller, fundada numa versão teológico-aristocrática do direito natural do mais forte, de outro (§ 258 A).

§ 270

O fato de que o fim do Estado seja o interesse universal enquanto tal e que nisso ele seja a conservação dos interesses particulares, enquanto eles têm nele a sua substância, é 1) a sua *efetividade abstrata* ou substancialidade; mas essa é 2) a *necessidade* do Estado, enquanto ela se divide[472] nas *di-*

---

[472] *Dirimiert*. O verbo *dirimieren* e o substantivo *Diremtion*, utilizados por Hegel, remetem etimologicamente ao latim *dirimere*, cujos significados principais, no sentido estrito, são os de "separar" (regiões, campos de batalha, inimigos, um casamento, os votos dos juízes), "dividir", "desunir", "segregar", "romper", "decompor". Em sentido amplo, o termo significa "interromper" e "fazer cessar" (uma reunião, um empreendimento, uma luta ou disputa), "anular", "suprimir", "dissolver", "dissolver", "resolver", "decidir", que são os sentidos ainda hoje presentes, na língua portuguesa, do verbo "dirimir" e do adjetivo "dirimente" (cf. *Georges*, v. 1, col. 2.186-7). O contexto teórico em que *dirimieren* e *Diremtion* assumem o seu significado central é o da lógica do conceito subjetivo. Este se constitui como "o universal" por ser uma "determinidade absoluta" autorreferente, que, na identidade simples e negativa consigo, contém simultaneamente o movimento de dividir-se e separar-se de si, de dissolver essa identidade simples e imediata consigo (*die Diremtion ihrer selbst*, "a divisão de si mesmo") e, assim, se diferenciar internamente e pôr o diferente como diferença "sua" (de si), mantendo no diferente e no múltiplo a sua unidade "inobstaculizada" e "inturvada" consigo (*WL III*, pp. 16, 34; *TWA*, v. 6, pp. 252, 276). Desse modo, o diferente não se enrijece em sua diferença, pois ele implica o movimento de reflexão sobre si, pelo qual ele na sua determinação se iguala ao universal, na exata contrapartida em que este reconhece, aqui, que ele, no particular, só se diferenciou e se determinou a si mesmo (*id.*, pp. 37-8; *id.*, v. 6, pp. 280-1).

Essa estrutura dialético-especulativa do conceito, elaborada na *Lógica do conceito*, é a matriz das grandes articulações internas do sistema, na *Filosofia do espírito objetivo*, do conceito e da ideia de "vontade livre" (§§ 5-7), que preside às suas divisões triádicas, da compreensão trinitária, especificamente cristã, de Deus (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, *TWA*, v. 17, pp. 218-40), e, aqui, especificamente, da teoria do Estado racional, que, enquanto unidade substancial do interesse público-universal e dos interesses privados e particulares, só se torna efetivo mediante a diferenciação interna dos seus poderes e instituições.

O *dirimieren* e a *Diremtion* do conceito hegeliano (de Deus pai na concepção especulativa da trindade, do Estado) mobiliza em seu movimento três sentidos principais do *dirimere* latino, concebido especulativamente: 1) dividir, separar, partir, romper o todo em suas partes; 2) desunir, cindir ou bipartir, dissolver ou desfazer a unidade imediata nas suas diferenças, que, em sua "determinidade sólida e duradoura" (§ 270 Ad.), tornam-se bem definidas, separadas, resolvidas e resolutas (tanto no sentido latino originário de "soltas", quer dizer logicamente "diversas", como no sentido atual de "decidi-

ferenças conceituais da sua operatividade, que são igualmente, graças a essa substancialidade, determinações efetivas *estáveis*, poderes;[473] 3) mas, precisamente essa substancialidade é o espírito que, *tendo passado plenamente pela forma do cultivo*, se sabe e se quer. Por isso o Estado *sabe* o que ele quer e o sabe na sua *universalidade*, enquanto *algo pensado*; por causa disso ele opera e age segundo fins de que é ciente, segundo princípios conhecidos e segundo leis que são tais não somente *em si*, mas também para a consciência; e, na medida em que as suas ações se referem a circunstâncias e situações aí-presentes, opera e age também segundo o conhecimento determinado das mesmas.

> Este é o lugar para abordar *o relacionamento do Estado com a religião*, já que em tempos recentes repetiu-se tantas vezes que a religião é a base do Estado, e já que esta afirmação foi feita também com a pretensão de que com ela a ciência do Estado estaria como que exaurida — e nenhuma afirmação é mais apropriada a produzir tanta confusão e a erigir a própria confusão em constituição do Estado, a erigi-la em forma que o conhecimento [do Estado] deveria ter. — Pode parecer suspeito de início que, principalmente em épocas de miséria pública, abalo e opressão, a religião seja recomendada e procurada, e que se remeta a ela para obter consolo contra o *in-justo* e esperança de compensação de alguma *perda*. Se, além disso, se considera que uma das instruções da religião é permanecer indiferente aos interesses mundanos, ao andamento e às ocupações da realidade efetiva, enquanto que o Estado, po-

---

das"), de modo que elas *aparecem* como totalidades completas; 3) suprimir, anular, extinguir a pretensa completude e diversidade dos próprios elementos diferentes, no sentido de que eles se "resolvem" e "fundam" no movimento de autodiferenciação do universal, pois a própria determinidade do diferente, a particularidade, "se engendra continuamente na sua dissolução [*Auflösung*]" (*ibid.*).

[473] A substancialidade desta vontade universal, que se diferencia no sistema de poderes e a eles está pressuposta (§ 269), torna esses poderes "determinações efetivas estáveis" (§ 270), "diferenças substanciais" (§ 273) do organismo estatal. Mas eles são, ao mesmo tempo, "membros fluidos" desse organismo vivo (§ 276), pois são concebidos como momentos ideais da sua "unidade substancial", que eles têm por finalidade assegurar. Daí essa simultânea "efetividade" e "idealidade" (*ibid.*) dos poderes, que resulta da sua concomitante diferenciação e dissolução no interior do organismo estatal e que, no registro lógico-conceitual, procura justificar a reiterada preocupação política de Hegel de garantir a unidade substancial do Estado (sua "determinação fundamental") (*ibid.*) contra a ameaça da sua fragmentação pelo conflito interno dos poderes entre si, que o curso da Revolução Francesa e suas sucessivas constituições o fez presenciar.

rém, é o espírito *que fica no mundo*, então, recorrer à religião ou parece não ser apropriado para erigir o interesse e os assuntos de Estado em um fim sério, essencial, ou, por outro lado, parece que, na condução do Estado, se faz passar tudo por Coisa de arbítrio indiferente, a menos que se diga apenas por dizer que no Estado tudo se passa como se as finalidades das paixões, da violência in-justa etc. fossem o elemento-dominante, ou que esse recurso à religião, daqui em diante, quisesse valer por si só e pretendesse determinar e manipular o que é direito. Assim como seria considerado um escárnio se todo sentimento contra a tirania fosse recusado com a alegação de que o oprimido encontraria consolo na religião, assim é igualmente preciso não esquecer que a religião pode assumir uma forma que tem como consequência a mais dura servidão nas cadeias da superstição e a degradação do homem abaixo do animal (como entre os egípcios e os hindus, que veneram animais como seres superiores). Esse fenômeno pode, pelo menos, chamar a atenção ao fato de que não convém falar de maneira inteiramente geral da religião, e que contra ela, em certas figuras que ela assume, é preciso muito mais uma potência salvadora que tome a si os direitos da razão e da autoconsciência. — Mas a determinação essencial do relacionamento entre a religião e o Estado só se obtém lembrando o seu conceito. A religião tem por conteúdo a verdade absoluta e, por isso, lhe toca a disposição de ânimo mais alta. Como intuição, sentimento, conhecimento representativo que se ocupa de Deus como a base ilimitada e a causa de que tudo depende, ela contém a exigência de que tudo seja também apreendido nessa relação e alcance nela a sua confirmação, a sua justificação e a sua certificação. O Estado e as leis, bem como os deveres, adquirem para a consciência nessa relação a confirmação e a obrigatoriedade supremas; pois mesmo o Estado, as leis e os deveres são, na sua efetividade, algo determinado, que passa além de si a uma esfera mais elevada como à sua base (ver *E [1817]*, § 453 [*E*, §§ 553 ss.]). Por isso, a religião contém também o lugar que, em meio a todas as mudanças e à perda dos fins, interesses e posses efetivas, garante a consciência do imutável e a da liberdade e satisfação supremas.* Se a

---

* [Nota de Hegel] A *religião*, assim como o *conhecimento e a ciência*, tem por seu princípio uma forma que lhe é própria, diversa da do Estado; elas intervêm, por isso, no Estado, em parte como *meios* para a formação e a disposição de ânimo dos indivíduos, em parte, na medida em que são *auto-fins*, segundo o lado em que elas têm um ser-aí exterior. Em ambos os aspectos, os princípios do Estado se relacionam a elas *no modo*

religião constitui, portanto, a *base* que contém o elemento-ético em geral e, mais especificamente, a natureza do Estado enquanto vontade divina, ela é ao mesmo tempo tão só a *base*, e este é o ponto em que ambos divergem. O Estado é vontade divina enquanto espírito presente, se *desdobrando* em figura efetiva e em *organização de um mundo*. — Os que querem se deter na forma da religião em seu confronto com o Estado comportam-se como aqueles que no conhecimento supõem ter razão quando ficam, sempre, somente na *essência* e não avançam desse elemento abstrato até o ser-aí, ou como aqueles (ver acima o § 140 A) que só querem o *bem abstrato* e reservam ao arbítrio determinar *aquilo que* é bom. A religião é o relacionamento ao absoluto *na forma do sentimento, da representação, da fé*, e no seu centro, que tudo contém, tudo é somente enquanto algo acidental e também evanescente. Se o apego a essa forma também em relação ao Estado vai ao ponto de que ela também seja para ele o essencialmente determinante e dotado de validade, então o Estado, enquanto organismo que se desenvolveu em direção às suas diferenças, leis e instituições subsistentes, é abandonado à instabilidade, à insegurança e à desintegração. O objetivo e o universal, as leis, ao invés de serem determinadas como o subsistente e válido, adquirem [então] um caráter negativo em face daquela forma que envolve tudo o que é determinado e que, precisamente com isso, se torna algo de subjetivo, resultando daí, para o comportamento dos homens, a seguinte consequência: ao justo não é dada nenhuma lei; sede piedosos e, de resto, podereis fazer o que quiserdes — podereis abandonar-vos ao vosso arbítrio e à vossa paixão, e remeter os outros, que sofrem por essa injustiça, ao consolo e à esperança da religião, ou, pior ainda, rejeitá-los e condená-los como irreligiosos. Mas, na medida em que esse comportamento negativo não se atém meramente a uma disposição de ânimo ou a uma maneira de ver, porém volta-se para a efetividade e nela se faz valer, surge o *fanatismo* religioso, que, como o fanatismo político, proscreve toda instituição de Estado e todo ordenamento legal como barreiras acanhadas e inadequadas à infinitude interna, à infini-

---

da aplicação; num tratado completamente concreto do Estado, esferas tais como a da arte, a das relações puramente naturais etc., teriam de ser consideradas igualmente na sua relação ao Estado e na posição que elas nele ocupam; mas aqui, neste tratado, em que é o princípio do Estado que é exposto segundo a sua ideia na sua esfera *própria*, só se pode falar incidentalmente dos princípios dessas outras esferas e da *aplicação* do direito do Estado a elas.

tude do ânimo e, por conseguinte, proscreve também a propriedade privada, o casamento, as relações e os trabalhos da sociedade civil etc. como sendo indignos do amor e da liberdade do sentimento. Como, no entanto, é preciso decidir-se por um ser-aí e por um agir efetivos, intervém o mesmo que no caso da subjetividade da vontade em geral que se sabe como o absoluto (§ 140), a saber, decide-se a partir da representação subjetiva, isto é, a partir do *opinar* e do *capricho do arbítrio*. — Mas o verdadeiro, em contraste com esse verdadeiro que se involucra na subjetividade do sentir e do representar, é o prodigioso ultrapassar [*Überschritt*] do interno para o externo, o ultrapassar pelo qual a razão impregna[474] a realidade, impregnação em que toda a história do mundo trabalhou, num trabalho pelo qual a humanidade cultivada conquistou a efetividade e a consciência do ser-aí racional, das instituições de Estado e das leis. Daqueles que *buscam o Senhor* e afiançam, em sua opinião inculta, possuir tudo *imediatamente*, ao invés de se impor o trabalho de alçar a sua subjetividade ao conhecimento da verdade e ao saber do direito objetivo e do dever, deles só pode provir o destroçamento de todas as relações éticas, a insensatez e a abominação; — são as consequências necessárias da disposição de ânimo religiosa que insiste em se ater exclusivamente à sua forma e que se volta contra a efetividade e contra a verdade aí-presente na forma do universal, isto é, das leis. Não é necessário, contudo, que essa disposição de ânimo prossiga assim até a efetivação; ela pode, com o seu ponto de vista negativo, permanecer também como algo puramente interno, conformar-se com as instituições e as leis e dar-se por satisfeita com a resignação e o sus-

---

[474] Traduz-se aqui o substantivo *Einbildung* ("impregnação") na forma verbal. O substantivo é formado a partir do verbo *einbilden*, termos que surgiram originariamente no contexto da linguagem da mística, com o significado de "dar forma", "imprimir", "impregnar", "gravar" (*einprägen*). No Mestre Eckhart, por exemplo, no sentido de "gravar ou imprimir Deus adentro da alma" (*hineinbilden*), sendo só mais tarde, a partir do século XVII, que *einbilden* assume o significado de "trazer à representação algo que não coincide com a realidade, que é imaginário ou falso", no uso reflexivo do verbo (*sich bilden ou einbilden*), com o sentido de "figurar-se", "presumir", "fazer-se ilusões". É só no século XVIII, com Christian Wolff, que o verbo *bilden* adquire o sentido de "figurar criativamente e imaginar", donde a significação, hoje corrente, de *Einbildung* como "imaginação". No contexto acima, Hegel mobiliza o sentido originário, segundo o qual a razão impregna, "in-forma" a realidade (literalmente, a "impregnação da razão na realidade"), donde o sentido de que a razão plasma a realidade no sentido de formá-la, cultivá-la (*DW*, pp. 171-2, 254; *Kluge*, p. 170).

pirar ou com o desprezar e o almejar. Não é a força, mas a fraqueza que fez da religiosidade em nossos tempos uma espécie *polêmica* de piedade, esteja ela ligada a uma carência verdadeira ou também, meramente, a uma vaidade não satisfeita. Ao invés de superar o seu opinar com o trabalho do estudo e de submeter o seu querer à disciplina e, por esse intermédio, erguê-lo à livre obediência, o menos custoso é renunciar ao conhecimento da verdade objetiva, guardar um sentimento de opressão e, assim, conservar a presunção e ter já nessa devota beatitude todos os requisitos necessários para devassar a natureza das leis e das instituições de Estado, para contestá-las definitivamente e indicar como elas deveriam ser ou teriam de ser, e isso porque tudo provém de uma maneira infalível e irretorquível de um coração piedoso; pois, pelo fato de que intenções e afirmações tomem a religião por base, não se poderia atacá-las, nem em sua superficialidade, nem em sua in-justiça.

Mas, na medida em que a religião, quando a sua índole é verdadeira, não adota uma tal orientação negativa e polêmica contra o Estado, mas antes o reconhece e o confirma, ela tem então, além disso, uma *situação* e uma *externação*[475] que lhe são próprias. A prática do seu culto consiste em *ações* e na *doutrina*; para isso ela necessita ter *posses* e *propriedade*, assim como *indivíduos* dedicados ao *serviço* da comunidade. Com isso surge um relacionamento entre o Estado e a comunidade eclesial. A determinação desse relacionamento é simples. Reside na natureza da Coisa que o Estado cumpre um dever ao conceder a essa comunidade toda ajuda e proteção para os seus fins religiosos, mais

---

[475] Proponho este substantivo (não registrado no *Dicionário Houaiss* e no *Novo Dicionário Aurélio*), formado a partir do verbo "externar" (*äussern*), para traduzir *Äusserung*, que define a ação no sentido estrito da ação moral na "Segunda Parte" das *Linhas fundamentais*. "Externação" deve ser distinguido de *Entäusserung*, "exteriorização", que tem na linguagem idealista da ação o sentido amplo de "tornar exterior" e "exteriorizar", todavia, com a conotação de "objetivar", "desdobrar", "realizar efetivamente" no mundo exterior um conteúdo interior (fim subjetivo), mas que possui, também, o sentido mais preciso, de origem teológica, de "despojamento", "esvaziamento", e que, às vezes, na *Fenomenologia do espírito* e nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, é também traduzido por "alienação", principalmente para contradistinguir *Entäusserung* de *Entfremdung*, este último termo vertido então por "estranhamento". *Äusserung* e *äussern* tem, nesta "Terceira seção" da "Terceira Parte", o sentido corrente de "externação", "expressão", como quando se diz que alguém externa ou exprime o seu pensamento, a sua opinião, o seu afeto, e o termo será mantido uniformemente, mesmo em algumas passagens em que o seu uso não é tão corrente.

ainda, visto que a religião é o momento integrador do Estado no nível mais profundo da disposição de ânimo, ao exigir de todos os seus membros que pertençam a uma comunidade eclesial — de resto, a qualquer uma,[476] pois não compete ao Estado imiscuir-se no conteúdo, na medi-

---

[476] A força crescente da Restauração política a partir de 1820 e a agudização da controvérsia em torno da fundamentação religiosa cristã do Estado, que procurava vincular a concessão dos direitos políticos à pertença a uma comunidade religiosa, levou Hegel a rever posteriormente, nas edições da *Enciclopédia* de 1827 (§ 563) e de 1830 (§ 552) e nas *Lições sobre a filosofia da religião*, a tese a respeito de ser indiferente ao Estado a que confissão religiosa os indivíduos pertençam. Embora houvesse na época um acordo amplo acerca do potencial de integração política que o ordenamento estatal e suas instituições recebem da consciência religiosa — "visto que a religião [quando sua índole é verdadeira] é o momento integrador do Estado no nível mais profundo da disposição de ânimo" (§ 270 A) —, Hegel se dá conta de que a neutralização política das três confissões então predominantes na Alemanha não avançara tanto quanto esperava, e que a estabilidade da organização do Estado podia ser ameaçada por uma igreja que não reconhecesse a racionalidade intrínseca e a autonomia própria da eticidade estatal. Isso ocorria principalmente quando uma confissão religiosa se contrapunha negativamente ao Estado em nome de uma instância sagrada, invocando a "infinitude interna" da consciência religiosa para se colocar acima das leis e das instituições do Estado, no que Hegel detecta o perigo do fanatismo religioso. Esse perigo está presente, a seu ver, sobretudo na "religião católica", que não reconhece aquela "impregnação" (*Einbildung*) da realidade mundana pela razão e a consequente "imanência concreta" do "espírito divino" nas configurações da eticidade: "a eticidade do casamento contra a santidade do celibato ['voto de castidade'], a eticidade da riqueza e de sua aquisição contra a santidade da pobreza e de sua ociosidade ['voto de pobreza'], a eticidade da obediência consagrada ao direito do Estado contra a santidade da obediência sem dever e sem direito ['voto de obediência'], que é a servidão da consciência" (*E*, § 552 A). Se não se reconhece que a autoconsciência da liberdade é imanente ao conteúdo ético, isto é, se a consciência religiosa dessa confissão não admite a justiça interna e a racionalidade intrínseca da eticidade do Estado, de nada adianta reformar as leis e a ordem pública segundo uma "organização racional do direito", pois "a ordem pública e a religião" não são "um domínio separado", porém têm uma raiz comum na disposição de ânimo ética, que é, no seu fundamento último, religiosa (*ibid.*). "É de se julgar uma insensatez dos tempos mais recentes transmudar o sistema de uma eticidade corrompida, a sua constituição política e a legislação, sem alteração da religião, ter feito uma revolução, sem uma reforma; imaginar que, com a velha religião e suas santidades, uma constituição política a ela oposta poderia ter em si tranquilidade e harmonia" (*E*, § 552 A). Por isso para Hegel é tão importante a tese da racionalidade em si e para si da eticidade estatal, e, nesse sentido, seu caráter divino imanente, a fim de recusar a tese de que a legitimação do Estado lhe advenha externamente de uma instância religiosa "santa", enquanto "representante vicária" (*Stellvertreter*) do poder divino no mundo. Eticidade autônoma, moderna, e constituições livres podem sur-

gir somente de uma confissão que é portadora do princípio da liberdade autoconsciente e da convicção na autossuficiência de uma eticidade mundana penetrada pela razão e pelo espírito divino, de sorte que "a substancialidade da eticidade mesma e do Estado é a religião" (*ibid.*). Essa confissão é a protestante, e esse é o sentido do "protestantismo político" de Hegel: não se trata de pôr a consciência religiosa protestante no fundamento do Estado, mas de mostrar que só o "princípio protestante" é capaz de reconhecer a eticidade própria e intrínseca do Estado como não submetida a fundamentações, motivações e exigências religiosas externas, porque "santas" (*Hegel-Handbuch*, pp. 396-7). O Estado tem a sua base na religião, porque essa base "contém [...] a natureza do Estado enquanto vontade divina", mas "ela é, ao mesmo tempo, tão só a base" que precisa desenvolver-se como "organização de um mundo" efetivo da liberdade consciente de si (§ 270 A).

"O verdadeiro é, portanto, que o princípio do Estado e o da religião estejam em unidade, este é o caso nos Estados protestantes. Tomado abstratamente, o princípio do espírito protestante é a liberdade do espírito subjetivo dentro de si, é o princípio de que o espírito do homem seja livre, de que o espírito do homem deva estar de acordo quando deve valer para ele que nenhuma autoridade fica de pé. O espírito deve habitar no coração do homem, este deve estar aí com sua vontade, sua consciência. Este é também o princípio do Estado em geral, o de que o homem existe e age em sua liberdade e de que o Estado não é senão a efetivação da liberdade do homem. Assim, a religião não tem dentro de si outro princípio último que não o Estado, ambos brotam de uma fonte; na religião protestante não há leigos, cada um está remetido à sua convicção de que o espírito é um espírito [que está] nele. Esse princípio constitui a conexão interna entre a religião protestante e o Estado; o Estado protestante é profano [*weltlich*], mas este princípio profano, isto é, o de que a liberdade efetiva existe, é igualmente o princípio da religião evangélica. Essa unidade é uma circunstância importante. Todos os Estados católicos, todos os povos românicos, há trinta anos passaram por revoluções, França, Espanha, Portugal, Nápoles, Piemonte, Irlanda, esta desavença [entre religião e Estado] ainda não foi suplantada até o dia de hoje, as revoluções acabaram, mas a raiz dessa oposição não foi eliminada. Nos Estados protestantes, pelo contrário, o princípio religioso, o princípio mais interior e o princípio do mundo efetivo são um e o mesmo e, por isso, as leis, as instituições, os costumes etc. são de natureza inteiramente religiosa ou não essencialmente diferente da religião, são mais primorosos, verdadeiros, mais divinos do que nos Estados católicos" (*VRph 1824-25*, pp. 650-1).

Jaeschke salienta que o Hegel dos últimos anos da década de 1820, ao final de sua vida, não quer entronizar o protestantismo como religião de Estado, nem tornar a consciência religiosa protestante a garantia da liberdade individual e da eticidade do Estado, uma vez que o Estado constituído segundo o princípio protestante é precisamente, para ele, que o Estado, enquanto profano, tem o seu fundamento racional em si mesmo e que se institui para além de qualquer confissão religiosa determinada explícita. Mas, como avalia Jaeschke (*Hegel-Handbuch*, p. 397), Hegel não consegue de todo sair de sua vacilação e de sua dúvida a respeito desse fundamento racional próprio do Estado: de uma parte — a contrapelo do seu protestantismo político, para o qual "o princípio da consciência religiosa e o da consciência ética se tornam um só e o mesmo princípio na cons-

da em que este se refere ao lado interno da representação. O Estado plenamente formado em sua organização e, por isso, vigoroso, pode neste ponto comportar-se de maneira tanto mais liberal, descurar inteiramente pormenores que o afetariam e até suportar dentro de si comunidades que, por motivos religiosos, nem mesmo reconhecem os deveres para com ele (dependendo isso, é claro, do seu número), entregando, assim, os membros dessas comunidades à sociedade civil, submetendo-os às suas leis e dando-se por satisfeito com o cumprimento passivo, talvez mediado por comutação e troca, dos deveres diretos para com ele.* — Mas, na medida em que a comunidade eclesial possui *proprie-*

---

ciência protestante" (*E*, § 552 A) —, ele julga necessário que o Estado moderno e o seu ordenamento jurídico se separem daquela religião que não reconhece a substancialidade própria e a racionalidade em si da eticidade; de outra, essa separação não lhe parece uma solução feliz, pois se as instituições estatais e a "disposição de ânimo política" se desprendem inteiramente da sua certificação mais profunda na consciência religiosa, os princípios do Estado perdem o seu eixo central efetivo. "A eticidade do Estado e a espiritualidade religiosa do Estado são, desse modo, garantias recíprocas estáveis uma para a outra" (*ibid.*). Os diferendos e a cisão interna da escola hegeliana após a sua morte, primeiro os religioso-teológicos, e, depois, os políticos em torno da crescente Restauração conservadora na Prússia dos anos 1830-1840, se encarregarão de mostrar rapidamente o fracasso político dessa reconciliação especulativa, defendida por Hegel, entre religião e Estado e religião e filosofia (esta nota deve seus elementos principais ao *Hegel-Handbuch* de Walter Jaeschke).

* [Nota de Hegel] Dos quakers e anabatistas etc., pode-se dizer que são membros ativos somente da sociedade civil e, enquanto pessoas privadas, estão apenas em intercâmbio privado com os demais, e que, mesmo nessa relação, foram dispensados de prestar juramento; eles cumprem os deveres diretos para com o Estado de maneira passiva, e a propósito de um dos deveres mais importantes, o de defender o Estado contra os inimigos, que eles diretamente recusam, admite-se que o cumpram em troca de outra prestação. Em face de tais seitas, o que cabe em sentido próprio ao Estado é exercer a *tolerância*; pois, já que os seus adeptos não reconhecem os seus deveres para com ele, não podem pretender ao direito de serem membros do Estado. Quando, uma vez, no Congresso norte-americano se defendia com maior empenho a abolição da escravidão dos negros, um deputado do Sul replicou, certeiramente: "Concedei-nos os negros, que nós vos concederemos os quakers". — Somente pelo vigor que lhe advém por outros meios pode o Estado descurar e suportar tais anomalias, e, a esse propósito, confiar precipuamente na potência dos costumes e da racionalidade interna das suas instituições, confiar em que, não fazendo valer rigorosamente os seus direitos nesse ponto, ele atenuará e superará esta diferenciação [entre essas anomalias e a racionalidade de suas instituições]. Por mais que se tivesse o direito formal de ser contra a concessão de direitos civis aos *judeus*, visto que eles deviam considerar-se não apenas como um grupo religioso particular,

dade, em que pratica as demais *ações* do culto e tem para isso indivíduos a seu serviço, ela sai da esfera interna e entra na esfera mundana e, com isso, no domínio do Estado, e coloca-se, através disso, *imediatamente* sob as suas leis. O juramento, o elemento-ético em geral, assim como a relação matrimonial, trazem consigo aquela penetração interna e aquela elevação da *disposição de ânimo* que recebe da religião a sua certificação mais profunda; [mas] como as relações éticas são essencialmente relações *da racionalidade efetiva*, são os direitos dessa que têm de ser afirmados nessas relações em primeiro lugar, e a certificação eclesial se acrescenta a eles somente como o seu lado mais abstrato, interno. — No que diz respeito às demais externações que procedem da união [*Vereinigung*] eclesial, a preponderância do elemento-interno sobre o externo é maior em matéria de *doutrina* do que nas *ações* do culto e em outros comportamentos a ele conexos, nos quais o lado *jurídico* pelo menos aparece em seguida por si como assunto do Estado (é bem verdade que as igrejas tomaram a si a iniciativa de eximir os seus servidores e a sua propriedade da potência e da jurisdição do Estado, até mesmo tomaram a si o direito de jurisdição sobre pessoas leigas em matérias nas quais a religião concorre com o Estado, tais como questões de divórcio e de juramento etc.). — O aspecto do *controle público*[477] referente a tais ações é certamente mais indeterminado, mas isso reside na natureza desse aspecto [e] também igualmente na sua relação a outras ações inteiramente civis (ver acima § 234). Na medida em que indivíduos que partilham uma religião em comum se erigem numa co-

---

mas como pertencentes a um povo estrangeiro, a grita que se elevou contra essa concessão deste e doutros pontos de vista não levou em conta que eles são, antes de mais nada, *homens*, e que esta não é uma qualidade trivial, abstrata (§ 209 A), porém isso implica que é muito mais graças à atribuição dos direitos civis que a *autoestima* de valer como pessoa *detentora de direitos* na sociedade civil se torna real, e que dessa raiz infinita, livre de tudo o mais, resulta a equiparação exigida do modo de pensar e da disposição de ânimo. Não fosse assim, a separação de que se acusa os judeus ter-se-ia, ao contrário, mantido e seria imputada com razão ao Estado excludente como culpa e reprovação, pois ele teria com isso desconhecido o seu princípio, a instituição objetiva e a potência desta (cf. § 268 A, ao fim). A afirmação dessa exclusão, ao presumir ter razão no mais alto grau, revelou-se também na experiência como a mais insensata, e o modo de agir do governo, ao contrário, como sábio e digno.

[477] A expressão "controle público" traduz *polizeilich* ("de polícia"), no sentido amplo da supervisão administrativa e do controle que o poder público exerce sobre as organizações e instituições da sociedade civil.

munidade paroquial, numa corporação, ela fica em geral sob a supervisão da autoridade pública superior do Estado. — Mas a *doutrina*, ela própria, tem o seu domínio na consciência moral, ela reside no direito da liberdade subjetiva da autoconsciência — na esfera da interioridade, que, como tal, não constitui domínio do Estado. Entretanto, também o Estado tem uma doutrina, já que as suas instituições e o que em geral vale para ele segundo o direito, a constituição etc., existe essencialmente na forma do *pensamento* enquanto lei, e visto que ele não é nenhum mecanismo, porém a vida racional da liberdade consciente de si, o sistema do mundo ético, segue-se que a *disposição de ânimo* e, de pronto, a consciência da mesma, são, na forma de *princípios*, um momento essencial no Estado efetivo. Em contrapartida, a doutrina da igreja não é meramente algo da esfera interna da consciência moral, porém, como doutrina, ela é muito mais *externação*, e externação de um conteúdo interligado da maneira mais íntima com os princípios éticos e as leis do Estado, ou mesmo lhes concerne imediatamente. Portanto, aqui, Estado e igreja se encontram diretamente *em acordo* ou diretamente *em confronto*. A diversidade de ambos os domínios pode ser impulsionada pela igreja até a oposição frontal, de sorte que, contendo em si mesma o conteúdo absoluto da religião, ela considera o [*elemento*] *espiritual* em geral e, com isso, também o elemento ético, como sua parte, mas o Estado como um arcabouço mecânico para [obtenção de] fins externos não espirituais; a si concebe como o reino de Deus ou, no mínimo, o caminho e a antecâmara que levam a ele, o Estado, ao invés, como o reino do mundo, isto é, o reino do passageiro e do finito, por conseguinte, concebe a si como o seu próprio fim, mas o Estado somente como um mero *meio*. Com essa pretensão se associa então, no que diz respeito ao *ensinamento doutrinal*, a exigência de que o Estado permita à igreja não só atuar com plena liberdade nesse ponto, mas também que ele tenha um respeito incondicionado diante do seu ensinamento enquanto tal, seja qual for o seu conteúdo, pois a sua determinação compete somente a ela. Assim como a igreja chega a essa pretensão a partir do argumento alargado de que o elemento espiritual em geral é propriedade sua, mas a *ciência* e o conhecimento em geral estão igualmente nesse domínio e, tal como uma igreja, se desenvolvem por si até formar uma totalidade dotada de um princípio próprio, a qual também pode se considerar com ainda mais legitimação como ocupando o lugar da própria igreja, assim também a mesma independência é reclamada para a ciência em face do Estado, o qual, na condição de apenas meio para

ela, teria de ocupar-se dela como um fim em si mesma. — De resto, é indiferente a essa relação [entre igreja e Estado] se os indivíduos que se dedicam ao serviço da comunidade eclesial e os que a ela presidem tenham chegado ao ponto de levar uma existência separada do Estado, de sorte que apenas os membros restantes [dessa comunidade] estariam submetidos ao Estado, ou se, ao invés, permanecem [todos] no Estado e a sua destinação eclesiástica seja somente um lado do seu *status*, que eles mantêm em separado em face do Estado. Convém notar de início que essa relação assim compreendida está vinculada a uma representação do Estado segundo a qual ele tem por destinação somente a proteção e a segurança da vida, da propriedade e do arbítrio de cada um, na medida em que este e aquelas não ferem a vida, a propriedade e o arbítrio alheios, e segundo a qual ele é, portanto, considerado somente como uma organização da necessidade. Dessa maneira, o elemento do espiritual no sentido superior, o elemento do verdadeiro em si e para si, enquanto religiosidade subjetiva ou enquanto ciência teórica, é colocado além do Estado, o qual, enquanto *laico* em si e para si, ele só teria de respeitar e, assim, o elemento-ético propriamente vem a lhe faltar inteiramente. O fato de ter havido historicamente tempos e situações de barbárie, em que tudo o que é espiritual no sentido superior estava sediado na igreja, em que o Estado era apenas um regime temporal do exercício da violência, do arbítrio e da paixão, e em que essa oposição abstrata era o princípio capital da realidade efetiva (ver § 359), pertence à história. Mas é um procedimento por demais cego e superficial declarar essa situação como a que é verdadeiramente conforme à ideia. O desenvolvimento dessa ideia demonstrou antes isto como verdade, a saber, que o espírito, enquanto livre e racional, é em si ético, que a verdadeira ideia é a racionalidade *efetiva* e que é esta que existe enquanto Estado. Dessa ideia, além disso, resultou igualmente que a *verdade* ética nela contida para a consciência *pensante* é enquanto *conteúdo* trabalhado na forma da *universalidade*, é enquanto *lei* — que o Estado em geral *sabe* os seus fins, os conhece e os torna ativos com uma consciência determinada e segundo princípios. Ora, como se notou acima, a religião tem o verdadeiro por seu objeto universal, porém enquanto conteúdo *dado*, que não é conhecido em suas determinações fundamentais pelo pensamento e por conceitos; da mesma forma, o relacionamento do indivíduo a esse objeto é uma obrigação fundada na autoridade, e o *testemunho* do *próprio* espírito e do próprio coração, enquanto nesse testemunho está contido o momento da liberdade, é *fé* e *sentimento*. É

o discernimento filosófico que tem conhecimento de que igreja e Estado não estão em oposição quanto ao *conteúdo* da verdade e da racionalidade, mas, numa diferença de forma. Por isso, quando a igreja passa ao *ensinamento doutrinal* (há e houve também igrejas que só têm o culto; há outras, nas quais o principal é o culto, e o ensinamento doutrinal e a consciência mais cultivada são apenas algo acessório), e quando seu ensinamento concerne a *princípios objetivos*, aos pensamentos do que é ético e racional, então ela se transfere imediatamente nessa externação para o domínio do Estado. Em face da fé e da *autoridade* da igreja sobre o elemento-ético, o direito, as leis, as instituições, em face da sua *convicção subjetiva*, o Estado é antes aquele que tem o *saber*; em seu princípio, o conteúdo permanece essencialmente não na forma do sentimento e da fé, mas pertence ao pensamento determinado. Do mesmo modo como o conteúdo em si e por si aparece na figura da religião enquanto conteúdo particular, enquanto doutrinas próprias à igreja como comunidade religiosa, assim também elas permanecem fora do âmbito do Estado (no protestantismo não há nem mesmo um clero que seria o depositário exclusivo da doutrina eclesiástica, porque nele não há *leigos*); visto que os princípios éticos e a ordem do Estado se deixam em geral atrair para o domínio da religião, e não só se deixam pôr, mas devem também ser postos em relação com ela, assim, por um lado, essa relação dá a autenticação religiosa ao Estado; por outro lado, permanece-lhe o direito e a forma da racionalidade objetiva, autoconsciente, o direito de fazê-la valer e de impô-la em face das afirmações que brotam da figura *subjetiva* da verdade, seja qual for a *garantia* e a *autoridade* com a qual esta se cerque. Porque o princípio da sua forma, enquanto universal, é essencialmente o pensamento, foi *da parte do Estado* que também procedeu *a liberdade do pensamento e da ciência* (e foi uma igreja, ao contrário, que levou à fogueira Giordano Bruno e obrigou Galileu a pedir perdão de joelhos por causa da *Apresentação* do Sistema Solar *Copernicano* etc.*).[478] Por isso é também do lado do Es-

---

* [Nota de Hegel] Laplace, *Apresentação do sistema do mundo*, Livro V, cap. 4 [Paris, 1796]: "Quando Galileu tornou conhecidas as suas descobertas (das fases da luz de Vênus etc., feitas com o auxílio do telescópio), ele fez ver que elas provavam incontestavelmente o movimento da terra; mas a representação desse movimento foi declarada herética por uma congregação de cardeais, e Galileu, o seu mais ilustre defensor, foi citado perante o tribunal da Inquisição e forçado a se retratar para escapar de uma prisão severa. No homem de espírito, uma das mais fortes paixões é o amor da verdade. — Ga-

tado que a *ciência* tem o seu lugar, pois ela tem o mesmo elemento da forma que o Estado, ela tem como fim o *conhecer*, a saber, o da racionalidade e da verdade *objetiva*, pensada. O conhecimento pensante pode também, de fato, cair abaixo do nível da ciência no do opinar e do mero raciocinar a partir de razões e, voltando-se para os ob-jetos éticos e para a organização do Estado, pôr-se em contradição com os seus princípios, e isso, talvez, também com as mesmas pretensões que a Igreja estabelece para a esfera que lhe é própria, a pretensão a que esse *opinar* seja razão e a que a autoconsciência subjetiva tenha o direito de ser livre na sua opinião e na sua convicção. O princípio dessa subjetividade do saber foi acima considerado (§ 140 A); aqui cabe somente observar que o Estado, por um lado, pode exercer em face do *opinar* a mesma indiferença infinita que os pintores que se atêm na sua paleta às três cores fundamentais praticam em face da *sabedoria de escola* que trata das

---

lileu, convencido por suas próprias observações do movimento da terra, meditou muito tempo sobre uma nova obra, na qual ele se propunha a desenvolver as provas desse movimento. Mas para furtar-se à perseguição, da qual quase já tinha sido vítima, imaginou apresentar essas observações sob a forma de diálogos entre três interlocutores; vê-se, sem dúvida, que a vantagem ficava com o defensor do sistema copernicano; mas já que Galileu não decidiu entre eles e fez valer tanto quanto era possível as objeções dos partidários de Ptolomeu, julgava-se por certo autorizado a esperar fruir de uma tranquilidade que os seus trabalhos e sua avançada idade o faziam merecer. Aos setenta anos, foi novamente citado diante desse tribunal; foi enclausurado numa prisão e lhe foi exigida uma segunda retratação das suas opiniões, sob a ameaça da pena prevista para os heréticos reincidentes. Fez-se com que assinasse a seguinte fórmula de abjuração: 'Eu, Galileu, ao septuagésimo ano de minha vida, intimado pessoalmente diante deste tribunal, de joelhos, e tendo os olhos voltados para os santos evangelhos, que toco com as minhas próprias mãos, com coração sincero e fé verdadeira, abjuro, amaldiçoo e execro a absurdidade, o erro, a heresia da doutrina do movimento da terra etc.'. Que espetáculo, esse, de um ancião venerável, ilustre por uma longa vida consagrada inteiramente ao estudo da natureza, abjurando de joelhos, contra o testemunho de sua própria consciência, a verdade que provara com força convincente! Um decreto da Inquisição condenou-o à prisão perpétua: a sua perda enlutou a Europa, esclarecida por seus trabalhos e indignada com o julgamento pronunciado por um tribunal odioso contra um tão grande homem" (Hegel cita, com omissões e intercalações, a tradução alemã de J. K. Fr. Hauff, *Darstellung des Weltsystems*, Frankfurt, 1797, v. II, pp. 272-5; cf. *VRph 1820*, p. 722).

[478] "As ciências provieram do lado do Estado; desde a Reforma, as artes e as ciências prosperaram, mas a igreja católica tem somente a arte do seu lado, não a ciência, senão que esta só existe no Estado profano [*weltlich*], visto que esta pressupõe a liberdade do homem, sua liberdade efetiva, uma forma que é essencialmente um princípio protestante, não católico" (*VRph 1824-25*, p. 651).

sete cores fundamentais — precisamente na medida em que esse opinar é somente um conteúdo subjetivo de opinião e, por isso, sem nenhuma verdadeira força e poder dentro de si, por mais que se vanglorie. Mas, por outro lado, o Estado tem de tomar sob sua proteção a verdade objetiva e os princípios da vida ética contra esse *opinar* baseado em maus princípios, sempre que esse opinar se torne um ser-aí universal que corrói a efetividade e, em todo o caso, na medida em que o formalismo da subjetividade incondicionada quereria tomar por seu fundamento o ponto de partida científico e alçar as instituições de ensino do próprio Estado à pretensão de uma igreja, voltando-as contra ele, assim como, inversamente, ele tem de fazer valer no todo, contra a igreja que reclama uma *autoridade* irrestrita e incondicional, o direito formal da autoconsciência ao seu próprio discernimento, à sua própria convicção e, em geral, ao pensamento do que deve valer como verdade objetiva.

Pode-se ainda mencionar a *unidade do Estado e da Igreja*, uma determinação que também foi muito discutida e erigida como ideal supremo em tempos recentes. Se a unidade essencial dos mesmos é a da verdade dos princípios e a da disposição de ânimo, é igualmente essencial que, junto com essa unidade, chegue à *existência particular* também a *diferença* que eles têm na forma da sua consciência. No despotismo oriental está presente essa unidade tão frequentemente desejada da Igreja e do Estado, mas, com isso, não existe Estado — a saber, a configuração autoconsciente do espírito, a única digna dele, na forma do direito, da eticidade livre e do desenvolvimento orgânico. — Além disso, para que o Estado chegue ao ser-aí enquanto a efetividade ética do espírito *que se sabe*, é necessária a sua diferenciação da forma da autoridade e da fé; mas essa diferenciação só surge na medida em que o lado eclesial chega em si mesmo à separação; é somente assim, pondo-se acima das igrejas *particulares*, que o Estado adquiriu a universalidade do pensamento, o princípio da sua forma e que ele a leva à existência; para conhecer isso tem de se saber não só o que a universalidade é *em si*, mas o que é a sua *existência*. Por isso, é a tal ponto falso que a separação da Igreja seria ou teria sido uma desventura para o Estado, que *somente por ela* ele pôde chegar a ser o que é a sua destinação, a racionalidade e a eticidade conscientes de si mesmas. Essa separação é igualmente o que de mais propício poderia ter ocorrido à igreja e ao pensamento para a respectiva liberdade e racionalidade que lhes são próprias.

Adendo (H). O Estado é efetivo e a sua efetividade consiste em que o interesse do todo se realize nos fins particulares. A efetividade é sempre a unidade da universalidade e da particularidade, a explicação e o desdobramento [*Auseinandergelegtsein*] do universal na particularidade, que aparece como uma particularidade autônoma, embora ela seja sustentada e mantida somente no todo. Na medida em que essa unidade não está aí-presente, algo não é *efetivo*, ainda que fosse legítimo supor a [sua] *existência*.[479] Um Estado ruim é um Estado que meramente existe; um corpo doente também existe, mas ele não tem nenhuma realidade verdadeira. Uma mão que está decepada também parece ainda com uma mão e existe, sem ser, contudo, efetiva: o que é efetivo é necessário em si mesmo. A necessidade consiste em que o todo esteja dividido nas diferenças do conceito e que esse momento dividido ofereça uma determinidade estável e duradoura, que não é rígida como a morte, mas que se engendra continuamente na [sua] dissolução. Ao Estado acabado pertence essencialmente a consciência, o pensamento; o Estado, por isso, sabe o que ele quer e o sabe enquanto algo pensado. Ora, visto que o saber tem a sua sede no Estado, a ciência também a tem *aqui*, e não na Igreja. Apesar disso, muito se falou em tempos recentes de que o Estado tem de provir da religião. O Estado é o espírito desenvolvido e desdobra os seus momentos na luz da consciência; pelo fato de que o que reside na ideia irrompe na objetividade, o Estado aparece como algo finito e, assim, ele se mostra como um domínio da mundanidade, enquanto que a Igreja se apresenta como um domínio da infinitude. Por conseguinte, o Estado parece subordinado, e porque o finito não pode subsistir por si, o mesmo precisaria assim, diz-se, da base da Igreja. O finito, enquanto tal, não tem nenhuma legitimação e somente mediante a religião torna-se sagrado e pertencente ao infinito. Mas essa consideração da questão é extremamente unilateral. O Estado é, de certo, essencialmente mundano e finito, tem fins particulares e poderes particulares, mas o fato de que o Estado seja mundano é somente um lado, e só para a percepção desprovida de espírito o Estado é meramente fi-

---

[479] É importante assinalar aqui, como lembra Kervégan, que "esta frase, como a seguinte, pressupõe a distinção feita na lógica da essência entre a existência (*Existenz*), que é o aparecer da essência na exterioridade fenomenal ou 'o ser essencial', e a efetividade (*Wirklichkeit*), que designa, para além da estrutura dualista da essência/fenômeno, a plena coincidência *necessária* do ser e da razão de ser, sem que seja preciso fazer referência a 'um além' ou a um 'dentro'. Ademais, existência e efetividade se distinguem da simples realidade (*Realität*), que é do registro da economia simplesmente transitiva do ser e não daquela, reflexiva, da essência" (*Kervégan*, p. 710, nota 1).

nito. Pois o Estado tem uma alma vivificante, e esse elemento vivificante é a subjetividade, que, de um lado, cria as diferenças, mas, de outro, as mantém na unidade. No reino religioso também existem diferenças e elementos finitos. Deus, diz-se, é trinitário: nele há, portanto, três determinações, e somente a sua unidade é espírito. Por isso, quando se apreende concretamente a natureza divina, isso ocorre também somente através de diferenças. No reino divino, portanto, encontram-se elementos finitos, como no âmbito mundano, e o fato de que o espírito mundano, isto é, o Estado, seja somente um espírito finito, é uma maneira de ver unilateral, pois a efetividade não é nada de irracional. Um Estado ruim é, decerto, somente mundano e finito, mas o Estado racional é infinito em si mesmo. O segundo ponto consiste em que se diz que o Estado tem de tomar a sua justificação da religião. A ideia, enquanto na esfera da religião, é espírito que está no interior do ânimo, mas é a mesma ideia que, no Estado, se dá uma mundanidade e se proporciona, no saber e querer, um ser-aí e uma efetividade. Agora, se dissermos que o Estado tem de se fundar na religião, isso pode significar que o mesmo deva basear-se na racionalidade e provir dela. Mas essa proposição pode ser também mal compreendida, no sentido de que os homens cujo espírito está tolhido por uma religião sem liberdade seriam, graças a isso, os mais dispostos à obediência. A religião cristã, porém, é a religião da liberdade. Essa pode certamente sofrer de novo uma inflexão, pelo fato de que uma religião livre se inverte numa não livre quando ela é afetada pela superstição. Se com isso se entende que os indivíduos precisam ter religião para que o seu espírito tolhido possa ser tanto mais oprimido no Estado, esse é o mau sentido da proposição; se entendemos que os homens devem ter respeito diante do Estado enquanto esse todo do qual são ramificações, então isso certamente se realiza da melhor maneira pelo discernimento filosófico que penetra na essência do mesmo; mas, na falta desse discernimento, a disposição de ânimo religiosa pode também levar a esse resultado. Assim é que o Estado pode precisar da religião e da fé. Mas o Estado permanece essencialmente distinto da religião, pelo fato de que aquilo que ele exige tem a figura de um dever jurídico, e de que é indiferente com que disposição de ânimo esse dever é exercido. O campo da religião, pelo contrário, é a interioridade, e, assim como o Estado poria em perigo o direito da interioridade se ele fizesse suas exigências de maneira religiosa, do mesmo modo a igreja que age como Estado e impõe penas degenera numa religião tirânica. Uma terceira diferença, conexa com a anterior, está em que o conteúdo da religião é e permanece um conteúdo latente, e que, por conseguinte, o ânimo, o sentimento e a representação são o terreno no qual ele tem o seu lugar. Nesse terreno tudo tem a forma da

subjetividade, o Estado, ao contrário, efetiva a si mesmo e dá às suas determinações um ser-aí estável. Ora, se a religiosidade quisesse se fazer valer no Estado tal como está habituada a ser no seu próprio terreno, ela subverteria a organização do Estado, pois as diferenças têm no Estado a amplitude de serem exteriores umas às outras; na religião, ao invés disso, tudo está sempre referido à totalidade. Se, agora, essa totalidade quisesse se apoderar de todas as relações do Estado, isso seria fanatismo; ela iria querer encontrar o todo em cada particular e não o poderia encontrá-lo senão pela destruição do particular, pois o fanatismo consiste somente em não conceder as diferenças particulares. Se alguém disser que "*aos homens piedosos não foi dado nenhuma lei*", isso nada mais é do que o lema desse fanatismo. Pois onde a piedade entra no lugar do Estado, ela não pode suportar o determinado e o destroça. É igualmente coerente com isso o que ocorre quando a piedade deixa a consciência moral, a interioridade, decidir, e quando ela não é determinada por *razões*. Essa interioridade não se desenvolve no sentido de dar razões e não presta contas de espécie alguma a si mesma. Se, portanto, a devoção deve valer como a efetividade do Estado, então todas as leis são atropeladas e o sentimento subjetivo é quem legisla. Esse sentimento pode ser mero arbítrio, e se ele de fato o é, isso tem que ser conhecido unicamente a partir das ações; mas, na medida em que elas se tornam ações, ordens, elas assumem a figura de leis, o que precisamente contradiz aquele sentimento subjetivo. Poder-se-ia fazer de Deus, que é o objeto desse sentimento, o determinante, mas Deus é a ideia universal e, nesse sentimento, ele é o indeterminado que não amadureceu até o ponto de determinar o que no Estado está aí enquanto desenvolvido. Justamente pelo fato de que no Estado tudo é estável e assegurado, ele é o reduto contra o arbítrio e a opinião positiva. A religião enquanto tal não tem o direito de ser a instância que governa.

§ 271

A constituição política é, *em primeiro lugar*: a organização do Estado e o processo da sua vida orgânica *em relação a si mesmo*, relação na qual ele diferencia os seus momentos no interior de si mesmo e os desdobra conferindo-lhes *subsistência*.

Em segundo lugar, o Estado, como uma individualidade, é um uno *excludente*, que, por isso, se relaciona a *outros*, volve, portanto, a sua diferenciação *para fora* e, segundo essa determinação, põe as suas diferenças subsistentes no interior de si mesmo na *idealidade* que lhes é própria.

Adendo (H). Assim como a irritabilidade no organismo vivo é, ela própria, por um lado, algo interior, pertencente ao organismo enquanto tal, assim também, aqui, a relação para fora é dirigida para a interioridade.[480] O Estado interior, enquanto tal, é o poder civil, sua direção para fora é o poder militar, que é no Estado, todavia, um lado determinado nele mesmo. Ora, o fato de que ambos se encontrem em equilíbrio constitui um fator capital na história[481] do Estado. Por vezes, o poder civil está inteiramente extinto e repousa somente sobre o poder militar, como no tempo dos imperadores romanos e dos pretorianos; por vezes, como nos Tempos Modernos, o poder militar só existe enquanto provindo do poder civil, quando todos os cidadãos estão obrigados ao serviço militar.

I. *A constituição interna para si*

§ 272

A constituição é racional na medida em que o Estado *diferencia* e determina dentro de si a sua atuação *segundo a natureza do conceito* e, precisamente, de modo que *cada* um desses *poderes* seja, ele próprio, em si mesmo a *totalidade*, pelo fato de conter e ter atuantes dentro de si os outros momentos e pelo fato de que estes, porque exprimem a diferença do conceito, permanecem pura e simplesmente na sua idealidade e constituem somente *um* todo *individual*.

Veio a público, em tempos recentes, um enorme e infindável palavrório sobre constituição, bem como sobre a razão mesma, o mais insosso particularmente na Alemanha, graças àqueles que se persuadiam de entender melhor e até mesmo com exclusão de todos os outros e, em

---

[480] Ver no Adendo ao § 263 a comparação mais desenvolvida do Estado ao sistema nervoso, na medida em que ele inclui dentro de si em unidade os momentos vitais da sensibilidade e da irritabilidade, correlacionados, respectivamente, à família e à sociedade civil (ver também *E*, §§ 353 ss.).

[481] Seguimos aqui os Apontamentos de Hotho, que registram *Geschichte* ("história") ao invés de *Gesinnung* ("disposição de ânimo"), que consta no Adendo de Gans. A sua parte final, a partir da referência aos "pretorianos", é da lavra de Gans (*VRph 1822-23*, p. 742).

primeiro lugar, dos governos, o que é uma constituição, e que acreditavam ter a legitimação irrecusável para isso no fato de que a religião e a piedade deviam ser a base de todas essas suas superficialidades. Não é de admirar que esse palavrório tenha tido como consequência que palavras como razão, esclarecimento, direito etc., bem como constituição e liberdade, tornaram-se repugnantes a homens racionais, e que se pudesse ter vergonha de ainda intervir numa discussão sobre a constituição política. Mas, ao menos, pode-se talvez esperar que esse fastio tenha por efeito tornar mais universal a convicção de que um *conhecimento* filosófico de tais ob-jetos não pode provir do raciocínio abstrato, da consideração de fins, razões e utilidades, muito menos ainda do ânimo, do amor e do entusiasmo, porém unicamente do conceito, e que aqueles que tomam o divino por inconcebível e o conhecimento do verdadeiro por um empreendimento vão tenham de se abster de intervir na discussão. O falatório indigesto e a edificação que do seu ânimo e do seu entusiasmo trazem à tona não podem, nem um nem outro, pretender minimamente à atenção filosófica.

Entre as representações correntes em relação ao § 269 é de se mencionar aquela sobre a *necessária divisão dos poderes* do Estado — uma determinação de suma importância, que, com justiça, se for tomada no seu sentido verdadeiro, pode ser considerada como uma garantia da liberdade pública — uma representação da qual, porém, precisamente aqueles que supõem falar por entusiasmo e amor nada sabem e nada querem saber, pois é exatamente nela que reside o momento da *determinidade racional*. O princípio da divisão dos poderes contém, vale dizer, o momento essencial da *diferença*, da racionalidade *real*; mas no modo como o entendimento o compreende reside, em parte, a falsa determinação da *absoluta autonomia* dos poderes uns em face dos outros, em parte, a unilateralidade de apreender a relação de uns aos outros como algo negativo, como uma *restrição* mútua. Nessa maneira de ver, o que cada um produz em face do outro, como em face de um mal, torna-se uma hostilidade, um medo em face do outro poder, com a determinação de que cada um se contrapõe ao outro e, por meio desses contrapesos, consegue um equilíbrio geral, mas não uma unidade viva. Somente a *autodeterminação* do conceito dentro de si mesmo, não quaisquer outros fins e utilidades, é o que contém a origem absoluta dos diferentes poderes, e, unicamente em virtude dessa autodeterminação, a organização do Estado existe como algo em si mesmo racional e como a imagem-cópia da razão eterna. — O modo como o *conceito* e, em

seguida, de maneira concreta, a ideia se determinam neles mesmos e, com isso, põem abstratamente os seus momentos, o da universalidade, da particularidade e da singularidade, precisa ser conhecido a partir da lógica — certamente não da lógica aceita correntemente. Tomar em geral o negativo por ponto de partida e converter o querer do mal e a desconfiança a seu respeito no que vem primeiro e, a partir dessa pressuposição, engenhar astuciosamente barreiras, conceber a unidade enquanto apenas uma atuação recíproca de barreiras umas sobre as outras, caracteriza, do ponto de vista do pensamento, o *entendimento negativo* e, do ponto de vista da disposição de ânimo, a maneira de ver da plebe (ver acima § 244).[482] — Com a *autonomia* dos poderes, por exemplo, do poder *executivo* e do poder *legislativo*, como foram deno-

---

[482] A teoria clássica da separação dos poderes formulada por Montesquieu, e que inspira o constitucionalismo anglo-saxônico, as primeiras propostas de Sieyès e o pensamento constitucional liberal francês do início do século XIX (Benjamin Constant), é para Hegel tributária da analítica do entendimento e de uma inteligibilidade mecanicista, pois ela parte da sua separação ou divisão primeira, enquanto poderes "autônomos" (*selbstständig*), e busca um equilíbrio entre eles através de um mecanismo de freios e contrapesos em sua ação recíproca entre si. A sua preocupação principal é impedir o abuso do poder. Por isso, a teoria hegeliana não é propriamente uma teoria da sua "separação" ou "divisão", mas antes da sua diferenciação orgânica, pois construída a partir do modelo da vida orgânica na sua estrutura lógico-conceitual, em que cada um dos poderes contém, segundo a lógica do conceito especulativo, os outros em si como momentos, em vista, sobretudo, de assegurar a "unidade substancial" (§ 276) do Estado. Essa diferenciação dos poderes é a expressão da racionalidade da constituição e, como na tradição liberal, a "garantia da liberdade pública" (§ 272 A), mas não porque ela visa primariamente impedir o abuso do poder e garantir os direitos individuais, mas porque ela é a organização efetiva do conceito de liberdade e da ideia ética, mediante a determinação concreta dos direitos e deveres do indivíduo e do Estado. Além dessa crítica de cunho mais sistemático à maneira como o entendimento compreende o princípio da divisão dos poderes e à fixação do entendimento no ponto de vista negativo da desconfiança de que um poder possa se intrometer na esfera de independência do outro, há uma crítica política reiterada às constituições francesas da época da revolução, cujo fracasso o diagnóstico hegeliano localiza no confronto entre poderes independentes. Este confronto levou à subordinação do poder governamental e do poder decisório (que para Hegel cabe em última instância ao poder monárquico) ao poder legislativo (como na constituição de 1791), ou à subordinação do poder legislativo ao Comitê de Segurança Nacional e ao Comitê de Salvação Pública (como acabou ocorrendo de fato durante a constituição de 1793), provocando a divisão da soberania interna e o enfraquecimento da soberania externa do Estado. A independência dos poderes, na ausência de um poder decisório de última instância no ápice do Estado, faz com que a unidade do Estado só possa ser então decidida na luta entre

minados, é posto imediatamente o esfacelamento do Estado, como também se viu em grande escala, ou, na medida em que o Estado se mantém no essencial, é posta a luta entre eles, pela qual um poder submete o outro a si, [e] mediante essa submissão efetua antes de tudo a unidade, seja ela qual for, e unicamente assim salva o essencial, a subsistência do Estado.

Adendo (H). No Estado não se pode querer ter nada que não seja a expressão da racionalidade. O Estado é o mundo que o espírito fez para si; por isso ele tem um andamento determinado, sendo em si e por si. Quantas vezes não se ouve falar da sabedoria de Deus na natureza! Mas não há que se crer que o mundo físico seja algo mais elevado do que o mundo do espírito, pois o Estado está tão acima da vida física quanto o espírito está acima da natureza. Por isso há que se venerar o Estado como algo divino-terreno, e ver com perspicácia que, se é difícil conceber a natureza, é ainda infinitamente mais árduo apreender o Estado. É da mais alta importância que se tenha alcançado, em tempos recentes, determinadas intuições sobre o Estado em geral e que se tenha tanto se ocupado em falar de e elaborar constituições. Mas com isso a questão ainda não está encerrada; para abordar uma questão racional, é necessário também trazer consigo a razão presente nessa intuição, que se saiba o que é o essencial, e que nem sempre o que mais chama a atenção constitui o essencial. É preciso, assim, que os poderes do Estado sejam, de fato, diferentes, mas cada um tem de formar em si mesmo um todo e conter os outros momentos dentro de si. Quando se fala do diferente modo de atuação dos poderes, não se deve cair no enorme erro de supor que cada poder deveria ficar-aí por si, abstratamente, já que, ao contrário, os poderes só devem ser diferentes como momentos do conceito. Se, ao invés disso, as diferenças subsistem abstratamente por si, é claro que duas entidades autônomas não podem constituir unidade alguma, mas têm de, certamente, dar origem à luta, pela qual ou o todo é abalado ou a unidade se restabelece pela violência. Assim, na Revolução Francesa, ora o poder legislativo engoliu o assim chamado poder executivo, ora o executivo, o poder legislativo, e é insensato fazer eventualmente aqui a exigência moral da harmonia. Pois se remetemos a questão ao ânimo, poupa-se então certamente todo esforço; mas ainda que o sentimento ético seja necessário, não cabe a ele determinar

---

eles próprios, de sorte que o próprio Terror surge como uma consequência da separação dos poderes (cf. *VRph 1817-18*, § 134 Ad., pp. 187-9).

a partir de si os poderes do Estado. O que, portanto, importa é que, visto que as determinações dos poderes são em si o todo, elas constituam também, todas, na existência, o conceito todo. Quando habitualmente se fala de três poderes, do legislativo, do executivo e do judiciário, o primeiro corresponde, então, à universalidade, o segundo, à particularidade, mas o judiciário não é o terceiro momento do conceito, pois a singularidade do judiciário reside fora dessas esferas.

§ 273

O Estado político divide-se, por conseguinte, nas diferenças substanciais:

a) o poder de determinar e de fixar o universal — o poder *legislativo*;

b) a subsunção das esferas *particulares* e dos casos singulares sob o universal — o *poder governamental*;

c) a subjetividade enquanto decisão última da vontade — *o poder do príncipe*, poder no qual os diferentes poderes são compreendidos numa unidade individual, que, portanto, é o ápice e o começo do todo, da *monarquia constitucional*.[483]

---

[483] Há uma tensão entre a construção especulativa da diferenciação dos poderes segundo a lógica do conceito e a necessária hierarquização destes poderes: aquela visa garantir a unidade interna do Estado, ao conceber cada poder como um momento total que contém os dois outros em si mesmo, de tal sorte que cada poder exerce alternadamente a função de termo-médio em relação aos dois outros; esta é exigida para assegurar a unidade subjetiva do Estado, pois Hegel a concebe, a partir da decisão política em última instância do monarca ("o autodeterminar absoluto", § 275) como uma unidade essencialmente individual, à diferença de Sieyès, que põe no ápice do Estado o poder legislativo como emanação da nação. O recurso à metáfora do "ápice da pirâmide" exprime esta hierarquia dos poderes, que torna o momento da singularidade o "princípio vivificante" do todo político e o fundamento da soberania do Estado, e a decisão política do monarca, que tem a sua origem em si mesma, o princípio de efetivação dessa "unidade viva" do todo. Mas permanece a tensão entre a unidade interna, pensada como totalidade orgânica de poderes diferenciados que se incluem reciprocamente, e a unidade subjetiva, pensada como o ápice da pirâmide, a partir da decisão política final do monarca. É a ausência deste "vértice" (*Spitze*) que, para Hegel, constitui o defeito principal das constituições revolucionárias francesas, nas quais a unidade do Estado só pode ser decidida pelo e no confronto entre os poderes independentes e opostos. Este defeito só será sanado com a constituição de 1799, que, após o golpe de Estado do 18 do Brumário do ano

O pleno amadurecimento do Estado em direção à monarquia constitucional é a obra do mundo moderno, no qual a ideia substancial adquiriu a forma infinita. A *história* desse aprofundamento do espírito do mundo (a)dentro de si ou, o que é o mesmo, esse livre amadurecimento, no qual a ideia libera a partir de si os seus momentos — e são somente seus momentos — como totalidades e, precisamente com isso, os contém na unidade ideal do conceito, enquanto nisso consiste a racionalidade do real — a história dessa configuração verdadeira da vida ética é o que está em causa na história universal do mundo.

A antiga divisão das constituições em *monarquia*, *aristocracia* e *democracia* tem por sua base a *unidade substancial ainda inseparada*, a qual ainda não chegou à sua *diferenciação interna* (a uma organização desenvolvida dentro de si) e, com isso, à *profundidade* e à *racionalidade concreta*. Daí que, para o ponto de vista do mundo antigo, essa divisão é a verdadeira e a correta; pois a diferença, enquanto ela ainda está naquela unidade substancial que não prosperou até o desdobramento absoluto dentro de si, é essencialmente uma diferença *exterior* e aparece, primeiramente, como diferença do *número* desses momentos nos quais aquela unidade substancial deve ser imanente (*E [1817]*, § 82; *E*, § 132]). Essas formas, que, dessa maneira, pertencem a todos diversos, são, na monarquia constitucional, rebaixadas a momentos; o monarca é *um*; com o poder de governo, intervêm *alguns*, e com o poder legislativo, intervêm *os muitos*[484] em geral. Mas tais diferenças meramente quantitativas, como já se disse, são apenas superficiais e não fornecem o conceito da Coisa. Do mesmo modo, não é conveniente, como se fez em época recente, falar de elementos democráticos, aristocráticos *na monarquia*, pois essas determinações aí visadas, na medida em que precisamente se realizam *na monarquia*, não são mais algo democrático e aristocrático. — Há representações de constituições em que se coloca no topo somente o elemento-abstrato do Estado, o qual governaria e comandaria, e deixa-se indecidido e se encara como indi-

---

VIII (9 nov. 1799), restabelece "este vértice" do Estado na figura de Napoleão como primeiro cônsul, no Diretório, e, depois, como imperador (1804) (cf. *ibid.*).

[484] O original traz *die Vielheit*, literalmente a "multiplicidade" ou "pluralidade". Valendo-me da expressão que Hegel utiliza posteriormente em contexto análogo (§ 301 A, também § 281 A) para traduzir o grego οἱ πολλοὶ — *die Vielen*, "os muitos" —, sugiro aqui a tradução de *die Vielheit* por "os muitos", para melhor contrapor a "um" e "alguns".

ferente se no ápice desse Estado estão *um* ou *vários* ou *todos*. — "Todas essas formas", diz aliás Fichte, no seu *Direito natural* (I[a] Parte, p. 196),[485] "são conformes ao direito e podem produzir e manter o direito universal no Estado, conquanto esteja presente um *Eforado* (uma instituição inventada por ele, que deveria ser um contrapeso ao poder supremo)." — Uma tal maneira de ver (como também essa invenção de um *Eforado*) provém da superficialidade do conceito de Estado antes mencionada. No caso de uma situação inteiramente simples da sociedade, essas diferenças têm, certamente, pouca ou nenhuma significação, como no caso de Moisés, por exemplo, que em sua legislação não prevê nenhuma mudança das instituições para o caso de que o povo exija um rei, mas somente acrescenta o mandamento dirigido ao rei, de que a sua cavalaria, as suas mulheres e o seu ouro e a sua prata não devam ser numerosos (Deuteronômio, XVII, 16). — De resto, pode-se, deveras, dizer num sentido que também para a ideia essas três formas são indiferentes (a *monárquica* aí incluída, a saber, na significação restrita em que ela é colocada *ao lado da* forma *aristocrática* e *democrática*), mas no sentido oposto [ao pretendido por Fichte], porque elas em conjunto não são conformes à ideia no seu desenvolvimento racional (§ 272), e esta não poderia alcançar o seu direito e a sua efetividade em nenhuma delas.[486] Por essa razão, tornou-se também uma questão inteiramente ociosa a de saber qual seria, dentre elas, a melhor — de tais formas, só se pode falar da maneira histórica. — Além do mais, é preciso reconhecer também nesse ponto, como em tantos outros, o olhar profundo de Montesquieu na sua exposição já célebre, que aponta os princípios dessas formas de governo;[487] mas para reconhecer a sua exatidão é preciso não compreendê-la equivocadamente. É sabido que ele apontou a virtude como princípio da democracia,[488] pois, de fato, tal constituição se baseia na *disposição de ânimo* enquanto forma somen-

---

[485] Fichte, "Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" (1796), § 16, in: *Fichtes Werke*, v. III, pp. 167-87.

[486] Kervégan assinala a ironia de Hegel ao correlacionar o Estado fichtiano e a legislação mosaica, na medida em que ela apresenta esta última como exemplo de uma determinação arcaica do político (*Kervégan*, p. 463, nota 2).

[487] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, III, 3: "Des Principes des Trois Gouvernements", Paris, Garnier, 1973, pp. 25-35.

[488] *Id.*, III, 3, pp. 26-8.

te substancial, na qual a racionalidade da vontade sendo em si e para si ainda existe nela. Mas quando Montesquieu acrescenta que a Inglaterra, no século XVII, deu o belo espetáculo de mostrar como impotentes[489] os esforços para erigir uma democracia, uma vez que faltou a virtude nos seus dirigentes — e quando, além disso, acrescenta que, se a virtude desaparece na república, a ambição se apodera daqueles cujo ânimo é capaz dela e a cobiça, de todos,[490] e que o Estado, [tornado] em seguida uma presa universal, tem o seu vigor somente no poder de alguns indivíduos e na licença de todos[491] — então é preciso notar, a esse respeito, que, no caso de uma sociedade mais amadurecida e cultivada, e de um desenvolvimento e de uma liberação das potências da *particularidade*, a virtude dos chefes de Estado é insuficiente, e que uma outra forma de lei racional que não somente a da disposição de ânimo é requerida, a fim de que o todo possua a força de manter-se coeso e de deixar as forças da particularidade desenvolvida prosperar tanto no seu direito positivo quanto no seu direito negativo. Da mesma maneira, é preciso afastar o equívoco segundo o qual, por ser a disposição de ânimo a forma substancial na república democrática, essa disposição de ânimo seria considerada dispensável ou mesmo ausente na monarquia, e afastar de todo o equívoco de considerar que a virtude e a atuação *legalmente determinada* numa organização *articulada* seriam opostas e incompatíveis entre si. — O fato de que na *aristocracia* o princípio seja a *moderação* traz aqui o início da separação do poder público e do interesse privado, os quais ao mesmo tempo se tocam de maneira tão imediata, que essa constituição está em si mesma na iminência de converter-se imediatamente na mais implacável situação de tirania ou de anarquia (veja-se a história romana) e de aniquilar-se. — Do fato de Montesquieu reconhecer a *honra* como princípio da *monarquia*, resulta já por si que ele entende por monarquia, de maneira geral, não a patriarcal ou a antiga, nem a que amadureceu até a forma de constituição ob-

---

[489] "*Ce fut un assez beau spectacle, dans le siècle passé, de voir les efforts impuissants des Anglais pour établir parmi eux la démocratie*" (*id.*, III, 3, p. 27).

[490] "*Lorsque cette vertu cesse, l'ambition entre dans les coeurs qui peuvent les recevoir, et l'avarice entre dans tous*" (*ibid.*).

[491] "*La république est une dépouille; et sa force n'est plus que le pouvoir de quelques citoyens et la licence de tous*" (*ibid.*).

jetiva, mas a *monarquia feudal*,[492] na medida em que nela as relações do seu direito estatal interno se consolidaram como direito de propriedade privada e como privilégios de indivíduos e corporações. Visto que

---

[492] Nas *Lições sobre a filosofia da história*, Hegel mostra como o "sistema feudal" (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *TWA*, v. 12, p. 460) surgiu historicamente da desagregação do império carolíngio, considerado por ele como a primeira formação estatal que brotou em solo cristão, na figura do que mais tarde viria a se designar como o "Sacro Império Romano de Nação Germânica", ou, sucintamente, de "império romano-germânico". Essa desagregação, além de restabelecer o particularismo das nacionalidades, compeliu os indivíduos desprotegidos a buscar proteção junto ao senhor feudal, que se apropria do poder de Estado e dá proteção em troca de uma obrigação de obediência e fidelidade, da qual resulta uma relação de dominação pessoal e patrimonial de natureza privada, e não um dever para com o universal (*id.*, v. 12, pp. 440-6), que somente no Estado moderno vai se tornar "fim em si e para si" (§ 75 Ad.). "A [situação de] universal injustiça, a universal ausência de direito, é transformada num sistema de dependência privada e de obrigação privada, de sorte que é o aspecto formal da relação de obrigação o que unicamente constitui o lado jurídico dessa obrigação" (*TWA*, v. 12, p. 446). A "passagem da dominação feudal à monárquica" (*id.*, v. 12, p. 477) se dá mediante a formação progressiva de um poder central, através do enfraquecimento das funções políticas dos estamentos. Mas, à diferença das monarquias absolutistas, como no caso paradigmático da França e da Inglaterra, na Alemanha o Estado protomoderno não se forma ao nível do império romano-germânico (uma vez que o imperador não é chefe de Estado), porém somente, e precariamente, no nível territorial dos múltiplos principados regionais, como um sistema de dominação monárquico-estamental (Lübbe-Wolff, G., "Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechtsphilosophie", in: Lucas e Pöggeler, *op. cit.*, pp. 427-8, 434-5). Assim, a formação da monarquia moderna nos principados alemães a partir do feudalismo, interpretada como "passagem" (*Übergang*) deste àquela, não eliminou todo um conjunto de heranças feudais, pois os príncipes ainda permaneceram senhores territoriais, que exerciam restos do poder de jurisdição dos antigos suseranos. Os estamentos conservam o seu poder particular e suas assembleias negociam com o soberano territorial a concessão de privilégios fiscais (a autorização para tributar) e administrativos (*id.*, p. 432), assim chamados de "antigas liberdades". É isso, precisamente, o que leva Hegel a caracterizar essa figura do Estado protomoderno como uma "monarquia feudal".

Este conceito extrapola o conceito estrito de feudalismo como época histórica e justifica a sua ampliação pelo fato de essa monarquia incorporar "toda uma massa" de privilégios, que se cristalizam como direitos e obrigações particulares em face do universal, e que são exercidos não como funções público-estatais, mas como "propriedade jurídica privada" (§ 273 A) de indivíduos, cujo vínculo objetivo àquele tem seu princípio na honra. Assim, a base do conceito de "monarquia feudal" é a natureza jus-privatista dessas relações e atribuições estatais, que se consolidam e cristalizam no regime monárquico-estamental como privilégios e direitos privados contra o universal. Esse conceito aponta para a semelhança estrutural entre essas heranças feudais no sentido lato e a con-

nessa constituição a vida do Estado repousa sobre personalidades privilegiadas, em cujo capricho está depositada uma grande parte do que tem de ser feito para que o Estado subsista, segue-se que o elemento-objetivo dessas prestações [em vista dessa subsistência] não repousa em *deveres*, mas na *representação* e na *opinião*, por conseguinte, ao invés do dever, é somente a *honra* o que mantém coeso o Estado.

Uma outra questão apresenta-se facilmente: "*Quem deve fazer a constituição?*"[493] Esta questão parece clara, mas, a exame mais acura-

---

cepção da dominação feudal como uma relação de dominação privada baseada num direito patrimonial.

Essa tese do caráter de direito privado das relações de dominação feudais e do sistema monárquico-estamental, bem como o seu corolário, que contesta o caráter estatal do regime de dominação feudal, torna-se, então, no decorrer da história constitucional do século XIX, altamente controversa. Como indica Lübbe-Wolff (Lübbe-Wolff, *op. cit.*, pp. 429-31), esta prolongada discussão sobre a natureza privada das relações de dominação feudal não se desencadeou devido às posições de Hegel, que só se tornaram conhecidas mais tarde, mas pelas concepções de Von Haller, que compreende não só as relações de dominação feudais, mas também as do Estado monárquico moderno como relações privadas, fundadas no direito natural do mais forte. A tese de Hegel sobre o caráter privado e patrimonialista da dominação feudal, independentemente da discussão sobre o seu caráter estatal ou não, e malgrado os contornos às vezes imprecisos dos conceitos de direito público e direito privado, passa a ser dominante entre os grandes publicistas que tematizaram a questão no século XIX, de Dahlmann, Stahl, Bluntchli até O. v. Gierke, sem que Hegel tenha sido o seu ponto de apoio (*id.*, p. 431).

[493] A pergunta por um sujeito político da elaboração de uma constituição, por um poder constituinte, como na tradição inaugurada por Sieyès, é para Hegel "sem sentido", por três razões principais, entrelaçadas entre si. A mais imediata é a experiência contemporânea da rejeição pelos espanhóis da constituição de Bayonne, que lhes foi imposta *a priori* por Napoleão após a queda dos Bourbons em 1808. Apesar de considerá-la uma constituição "racional", Hegel explica sua não aceitação pelo insuficiente amadurecimento histórico do respectivo espírito do povo e da sua consciência jurídica (§ 274 Ad.). Uma segunda razão mais importante é a recusa da figura clássica, recentemente retomada por Rousseau, do "sábio legislador", que, para determinar o conteúdo das leis, recorre a uma "inteligência superior" e invoca uma "autoridade divina" (*CS*, II, 7, v. III, pp. 381-3). Movido por sua concepção de que o direito e a constituição se fazem por si mesmos no desenvolvimento histórico do espírito do povo, Hegel situa essa figura do legislador na "época dos heróis", porque a constituição e o direito já estão sempre presentes e atuantes nos povos que se constituíram em Estado. Além disso, essa figura também vai na contramão da concepção da racionalidade em si e por si, imanente à vontade universal enquanto fundamento do Estado e da sua constituição. Mas a razão decisiva é a tese especulativa a respeito do nexo de pressuposição recíproca e essencial entre o desenvolvimen-

do, mostra-se em seguida sem sentido. Com efeito, ela pressupõe que não exista nenhuma constituição, portanto, tão só um mero *aglomerado* atomístico de indivíduos juntos. O modo como um aglomerado chegaria a uma constituição, se graças a si ou a outros, se graças à bondade, ao pensamento ou à violência, teria de ser deixado a ele mesmo, uma vez que o conceito não tem nada a ver com um aglomerado. — Mas se essa questão já pressupõe uma constituição existente, então o *fazer* significa somente uma modificação, e a própria pressuposição de uma constituição implica imediatamente que a modificação só possa ocorrer por uma via conforme à constituição. — Em princípio, porém, é absolutamente essencial que a constituição, embora tendo surgido no tempo, não seja *considerada como algo feito*; pois ela é, ao contrário, o que pura e simplesmente é em si e por si, que por isso há que considerar como o divino e persistente e como situada acima da esfera daquilo que é feito.

---

to histórico do espírito e o de sua constituição, que aparece no parágrafo seguinte (§ 274), e é retomada mais explicitamente no § 540 da *Enciclopédia* [1830]. Segundo essa pressuposição recíproca, o espírito só é efetivo na medida em que ele tem uma consciência determinada dos seus princípios racionais e, reciprocamente, a constituição só é efetiva na medida em que esses princípios "estão presentes para ele enquanto existentes" e aí-presentes na autoconsciência do povo (*E*, § 540). Daí, também, o caráter derivado e secundário da elaboração de uma constituição escrita. Isso aproxima Hegel da Escola Histórica do Direito e da crítica que ela faz ao projeto jusnaturalista de elaborar uma constituição que desconheceria os vínculos históricos com a gênese e as transformações do direito a partir do "espírito do povo". Com efeito, quando essa não é adequada ao seu grau de amadurecimento, isto é, à autoconsciência efetiva que ele tem da sua liberdade (§ 274), ela é equiparada pejorativamente a um "produto do pensamento" (*Gedankending*) (§ 274, Ad.), no sentido de um artefato resultante de um "fazer" a-histórico. Por isso, ele pode tornar essa pergunta "sem sentido" equivalente a outra pergunta igualmente desprovida de sentido: "A pergunta: a quem e a que autoridade, e organizada de que modo, compete fazer uma constituição, é a mesma que esta: quem tem de fazer o espírito de um povo" (*E*, § 540 A). Essa sua proximidade à Escola Histórica do Direito, no que concerne à evolução histórica do direito e das leis e a seu enraizamento no espírito do povo, não o impediu, todavia, de criticar mordazmente a oposição de Savigny à conveniência e à necessidade de uma codificação do direito civil para a Alemanha e ao "ódio à lei" de V. Haller, tomando o partido de Thibaut a favor da redação de tal código (§§ 211 e 216), bem como a favor de uma outorga constitucional pelo rei, a exemplo da constituição outorgada por Luís XVI de França. "É o espírito [do povo] imanente [*inwohnende*] e a história — é, na verdade, a história e somente a *sua* história —, por quem as constituições são feitas e foram feitas" (*E*, § 540 A).

Adendo (H). O princípio do mundo moderno em geral é a liberdade da subjetividade, ele está em que todos os lados essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvam, chegando ao seu direito. Partindo desse ponto de vista, mal se pode levantar a questão ociosa de saber qual forma seja a melhor, se a monarquia ou a democracia. Só é legítimo dizer que são unilaterais as formas de todas as constituições políticas que não conseguem suportar dentro de si o princípio da livre subjetividade e que não sabem corresponder à razão plenamente amadurecida.

§ 274

Uma vez que o espírito só é efetivo como aquilo que ele sabe de si, e o Estado, enquanto espírito de um povo, é simultaneamente a lei que *perpassa todas as situações desse povo*, os costumes e a consciência dos seus indivíduos, segue-se que a constituição de um povo determinado depende, em geral, da maneira de ser e da formação da autoconsciência do mesmo; nessa autoconsciência reside a liberdade subjetiva desse povo e, portanto, a efetividade da constituição.

> Querer dar *a priori* a um povo uma constituição, ainda que mais ou menos racional quanto ao seu conteúdo — essa excogitação não atenta precisamente ao momento graças ao qual uma constituição é mais do que um produto do pensamento. Por causa disso, cada povo tem a constituição que lhe é adequada e que lhe convém.

Adendo (H, G). O Estado na sua constituição tem de perpassar todas as situações. Napoleão, por exemplo, quis dar *a priori* aos espanhóis uma constituição, mas isso se passou muito mal. Pois uma constituição não é algo meramente feito: ela é o trabalho de séculos, a ideia e a consciência do racional, tanto quanto essa consciência está desenvolvida num povo. Daí que nenhuma constituição é meramente criada por sujeitos. O que Napoleão deu aos espanhóis era mais racional do que o que tinham antes e, no entanto, repeliram-no como algo que lhes era estranho, já que não tinham se elevado ainda a esse grau de formação. O povo tem de ter por sua constituição o sentimento do seu direito e da sua condição, pois do contrário ela até pode estar exteriormente aí-presente, mas não tem significação nenhuma e valor nenhum. Com certeza pode-se, frequentemente, encontrar em indivíduos singulares a carência de uma constituição melhor e a aspiração por ela, mas que a massa toda de um povo esteja perpassada por tal representação é algo in-

teiramente diferente e que só se segue mais tarde. O princípio da moralidade ou da interioridade de Sócrates teve necessariamente a sua origem nos seus dias, mas tomou tempo para que ele se tornasse consciência universal.

a. *O poder do príncipe*[494]

§ 275

O poder do príncipe contém ele próprio dentro de si os três momentos da totalidade (§ 272), a *universalidade* da constituição e das leis, a consul-

---

[494] Foi assinalada e criticada por K. H. Ilting ("Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie", in: Riedel, M. (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975, v. 2, pp. 68-70), que por sua vez retoma a objeção de Plamenatz, uma suposta incoerência entre a apresentação geral da diferenciação dos poderes no § 273, na sequência poder legislativo, poder governamental e poder do príncipe, que segue a ordem expositiva dos momentos do conceito especulativo de vontade livre, universalidade, particularidade e singularidade (§§ 5-7), de um lado, e a apresentação desenvolvida dos poderes constitucionais (§§ 275-320), que começa com o poder do príncipe (singularidade) e conclui com o poder legislativo (universalidade), passando pelo poder governamental (particularidade), de outro. Essa inversão da ordem dos momentos lógicos do conceito não é uma incoerência no desenvolvimento da ideia de Estado ou uma infidelidade de Hegel à sua lógica especulativa e a uma posição inicialmente mais constitucionalista, segundo a qual o início com o poder legislativo aproximaria mais a soberania do Estado da soberania popular (cf. § 279 A). Nessa perspectiva, o tratamento do poder monárquico por último destacaria a função primariamente constitucional e o caráter antes de tudo formal da decisão do príncipe, conhecida pela formulação das *Preleções de 1823-24*, segundo a qual o monarca é somente um homem que põe o pingo no "i" (§ 280 Ad.). O início da exposição com o poder do príncipe seria, na conhecida interpretação de Ilting, uma acomodação de Hegel ao Estado prussiano e ao *status quo* político posterior ao Congresso de Viena (1815) e às resoluções de Karlsbad (1818), dirigidas contra as agitações "demagógicas" dos estudantes (*Demagogenverfolgung*). Sua função teórica principal seria a justificação especulativa da monarquia hereditária, a incorporação exclusiva da soberania do Estado no monarca hereditário, assim subtraído a toda legitimação democrática.

Ora, como mostrou Fulda, independentemente das conclusões políticas que a interpretação de Ilting daí deriva, este duplo movimento inverso da apresentação das determinações do conceito, um a contracorrente do outro, já existe no direito abstrato. Ela exprime, em princípio, a dupla direção própria à apresentação dialético-especulativa, assinalada pela diferença dos verbos "desenvolver" (*entwickeln*) e "desdobrar" (*entfalten*):

ta[495] enquanto relação do *particular* ao universal, e o momento da *decisão* última enquanto *autodeterminação*, à qual tudo o mais retorna e da qual tudo toma o começo da sua efetividade. Esse autodeterminar absoluto constitui o princípio distintivo do poder do príncipe enquanto tal, o qual é o primeiro a ser desenvolvido.

Adendo (H). Começamos com o poder do príncipe, quer dizer, com o momento da singularidade, pois esta contém dentro de si os três momentos

---

de um lado, o movimento pelo qual o conceito de vontade livre, que atua no espírito objetivo, se desenvolve e se configura em direção à sua determinação plena enquanto ideia do todo, na sequência S — P — U; de outro, a ordem das determinações conceituais da ideia do todo já efetivado como organismo plenamente desenvolvido, que então desdobra o conteúdo racional da ideia na sequência U — P — S. Portanto, visto que a vontade substancial do Estado só se efetiva mediante a sua decisão, na qual a vontade se autodetermina dando-se a forma da singularidade (§ 7), a sequência: poder monárquico, concebido como o momento da "autodeterminação absoluta" (S) do todo (§ 275), poder governamental (P), poder legislativo (U), exprime o desenvolvimento e a determinação progressiva do conceito de vontade livre em direção à sua determinação plena enquanto universalidade concreta e objetiva da ideia de Estado, que se dá existência na decisão em última instância do príncipe. Na apresentação inversa do § 273 e seguintes, a sequência U — P — S, que parte do organismo político já pressuposto como ideia de Estado, ele se diferencia em suas determinações substanciais nas quais o todo do Estado existe imediatamente como o universal da constituição e das leis, isto é, como o universal que é "pressuposto à sua própria produção" (*FD*, § 269; Fulda, H. F., "Die Entwicklung des Begriffs in Hegels Rechtphilosophie", in: Angehrn, E., Fink-Eitel, H., Iber, C. e Lohmann, G. (eds.), *Dialektischer Negativismus, Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992, pp. 316-9).

[495] *Beratung*: substantivo formado a partir do verbo *beraten*, cuja significação fundamental deriva do substantivo *Rat*, "conselho", se refere tanto à atividade do aconselhar ou pedir conselho quanto à atividade de deliberar, no sentido de "refletir", "ponderar", "discutir no intuito de decidir o que fazer" (*Houaiss*, p. 932). O intuito da decisão e a competência para tal é essencial ao significado de deliberar na língua portuguesa. Hegel utiliza *beraten* e *Beratung* tanto para caracterizar a função específica do poder de governo e da burocracia ministerial, que é estritamente consultiva, quanto para designar a função deliberativa no sentido do debate, da discussão conjunta, em vista da informação e persuasão recíproca dos deputados, própria das assembleias estamentais (cf. § 309). Mas, na medida em que a competência da "decisão última" pertence ao monarca, seja do ponto de vista da iniciativa legislativa, seja do ponto de vista da sanção da lei, e na medida em que as assembleias estamentais não representam a universalidade dos cidadãos, mas a organização corporativa e estamental já existente na sociedade civil, a sua atividade deliberativa não contém a competência de uma decisão própria e independente,

do Estado enquanto uma totalidade. Com efeito, o eu é, ao mesmo tempo, o mais singular e o mais universal. Na natureza há também, inicialmente, um singular, mas a realidade, a não idealidade, a exterioridade recíproca não é o que está-junto-de-si, senão que as diversas singularidades subsistem umas ao lado das outras. No espírito, pelo contrário, todo o diverso é somente enquanto algo ideal e enquanto uma unidade. O Estado é assim, enquanto espiritual, a exposição de todos os seus momentos, mas a singularidade é, simultaneamente, a alma e o princípio vivificante, a soberania, que contém todas as diferenças dentro de si.

§ 276

1. A determinação fundamental do Estado político é a unidade substancial enquanto *idealidade* dos seus momentos,[496] na qual α) os poderes e

---

pois elas são só coparticipantes do processo de formação da vontade política e da decisão (§ 314), juntamente com os "conselhos consultivos superiores" (§ 283) da burocracia ministerial. Assim, sempre que *Beratung* se refere estritamente às funções de governo, que são atividades de subsunção, a palavra será traduzida por "consulta", respectivamente por "consultivo", no caso do adjetivo, mas, quando se referir às atividades dos foros representativos, recorre-se ao verbo "deliberar" ou ao substantivo "deliberação", com a ressalva de que essa deliberação não inclui uma competência decisória própria ou última, mas, no máximo, uma deliberação e uma decisão conjunta com o príncipe (*mitberaten und mitbeschliessen*, § 314). É importante também assinalar que, quando se trata da decisão em última instância do monarca, Hegel utiliza o verbo *entscheiden*, ao passo que, quando menciona expressamente a atividade decisória dos foros deliberativos, querendo explicitar o intuito da decisão contido na deliberação, ele recorre ao verbo *beschliessen*.

[496] Hegel fundamenta a sua concepção específica da diferenciação dos poderes, aqui, pelo entrelaçamento da tese da idealidade do finito com a sua construção lógico-conceitual dos poderes, que são, assim, concebidos como momentos finitos, ao mesmo tempo *ideais* e *totais* de uma "unidade substancial". Enquanto momentos *totais* que contêm dentro de si, cada um alternadamente, os dois outros poderes na sua idealidade, eles são diferenças substanciais, efetivas dessa unidade, mas de tal sorte que a sua diferenciação funcional não implica sua separação ou autonomização ("não têm nenhuma legitimação independente"), como na concepção liberal do equilíbrio dos poderes por pesos e contrapesos, pois eles permanecem, enquanto momentos totais, subordinados e integrados nessa unidade substancial. Como momentos *ideais* da "potência do todo", eles são, ao mesmo tempo, seus "membros fluidos", que se resolvem constantemente na sua unidade e, mais precisamente, conforme a sua necessária hierarquia, no si-mesmo do todo político, a "raiz última" dessa unidade, que é o momento da singularidade do todo en-

as tarefas particulares do mesmo estão tanto dissolvidos quanto mantidos, e mantidos somente enquanto não têm nenhuma legitimação independente, porém unicamente uma legitimação tal e tão ampla quanto ela está determinada na ideia do todo, quanto eles provêm da potência do todo e são membros fluidos desse, enquanto si-mesmo (*Selbst*) simples desses poderes e dessas tarefas.

Adendo (G). Com essa idealidade dos momentos ocorre o mesmo que com a vida no corpo orgânico: a vida está em cada ponto, só há uma vida em todos os pontos, e não há resistência alguma contra ela. Todo ponto, separado dela, está morto. Essa é, também, a idealidade de todos os estamentos, poderes e de todas as corporações singulares, por mais que tenham também o impulso de subsistir e de ser por si. Passa-se com eles o mesmo que com o estômago no organismo: aquele também se põe por si, mas, ao mesmo tempo, é suprimido e sacrificado, e se ultrapassa no todo.

§ 277

β) As tarefas e as atuações particulares do Estado, enquanto momentos essenciais do mesmo, lhe são próprias e estão ligadas aos *indivíduos* pelos quais elas são conduzidas e executadas, não em virtude da sua personalidade imediata, mas somente em virtude das suas qualidades universais e objetivas e, por isso, estão unidas de maneira exterior e contingente à sua personalidade particular como tal. Daí que as tarefas e os poderes do Estado não podem ser *propriedade privada*.

Adendo (G). A atuação do Estado está ligada a indivíduos; mas eles não são legitimados a se ocupar das tarefas pela sua maneira natural de ser, porém em virtude da sua qualidade objetiva. Capacidade, habilidade, caráter pertencem à particularidade do indivíduo: ele tem de ser educado e formado para uma tarefa particular. Por isso, um cargo oficial não pode ser nem vendido nem transmitido por herança. Na França, os lugares no Parlamento eram outrora passíveis de venda, no exército inglês, os postos de oficiais ain-

---

quanto princípio lógico da soberania estatal. O *télos* dessa construção especulativa dos poderes é mostrar que, assim como a vida está presente em todos os pontos do organismo, o poder indivisível do Estado, enquanto "vida lógica", está inteiramente presente em todos os poderes.

da o são hoje até certo grau, mas isso estava ou ainda está vinculado à constituição medieval de certos Estados, que, agora, está paulatinamente em via de desaparecer.

§ 278

A *soberania do Estado*[497] constitui essas duas determinações, que as tarefas e os poderes particulares do Estado não são autônomos e estáveis

---

[497] Hegel introduz o seu conceito especulativo de soberania estatal na rubrica "poder do príncipe", como a figuração política do momento da singularidade do todo ético em sua organização constitucional, que tem precisamente no poder do príncipe o princípio último da sua autodeterminação. Esse conceito é a expressão política dessa concepção igualmente especulativo-conceitual da "ideia de Estado" como todo orgânico, que se constitui pela diferenciação e resolução nele dos seus poderes, enquanto seus momentos ideais. Assim como o conceito é a alma do organismo vivo, entendido este como a forma de realização imediata da ideia lógica, analogamente, a soberania é a alma do organismo político, como de resto já o era para o *Leviatã* de Hobbes. Ela consiste na idealidade dos poderes, suas tarefas e atividades, e no seu enraizamento último na subjetividade substancial do Estado. Além de reformular especulativamente a indivisibilidade enquanto atributo canônico da soberania moderna, contra a teoria liberal da divisão dos poderes, Hegel quer com isso ressaltar o enraizamento especulativo da soberania na singularidade enquanto relação negativa do todo político a si mesmo — "a singularidade como negatividade infinita" (*E*, § 216) —, graças à qual o todo se põe como um "si-mesmo simples" através da idealidade dos seus poderes e funções. "O conceito de soberania deve ser considerado como o todo [...]. A soberania não é ainda o poder do príncipe enquanto tal, ela é o todo, e só enquanto a própria soberania faz de si mesma um momento, enquanto ela se diferencia dentro de si mesma, é que ela se torna um momento do todo, sendo, assim, poder monárquico, que se distingue do poder governamental e do poder legislativo" (*VRph 1824-25*, p. 664). Essa é a armação especulativa da reformulação hegeliana da soberania moderna, que recusa tanto a sua fundação na autoridade divina quanto nas diferentes formas contratuais do jusnaturalismo, deslocando a questão da soberania para um outro patamar conceitual e normativo, na medida em que a desvincula, neste aspecto, do paradigma hobbesiano, que a trata primeiramente a partir da pessoa ou da assembleia de pessoas, que seria o seu portador e detentor, a fim de concebê-la como a propriedade fundamental do próprio Estado enquanto ideia, como sua "personalidade" (§ 279 A). A inovação categorial dessa tese foi determinante para toda doutrina jurídica alemã do Estado durante o século XIX e início do século XX. Ela vai concebê-lo como um sujeito normativo transindividual dotado de personalidade, todavia, sem o embasamento lógico-conceitual da personalidade do Estado na negatividade autorreferencial da singularidade do todo ético-político e, em última instância, na singularidade do conceito de vontade livre (ver § 278 A), como em Hegel.

nem por si, nem na vontade particular dos indivíduos, mas têm a sua raiz última na unidade do Estado enquanto seu si-mesmo simples.

Isso é a soberania *interna*;[498] ela tem ainda um outro lado, a soberania *externa* (ver abaixo [§§ 321 ss.]). — Na *monarquia feudal* de outrora o Estado era, com certeza, soberano externamente, mas, internamente, não só o monarca, como também o Estado não eram soberanos. Em parte (cf. § 273 A), as tarefas e os poderes particulares do Estado e da sociedade civil estavam constituídos em corporações e comunas independentes, sendo o todo, por isso, mais um agregado do que um organismo, em parte, eram propriedade privada de indivíduos e, com isso, o que devia ser feito por eles mesmos em consideração ao todo era deixado à sua opinião e ao seu capricho. — O *idealismo* que constitui a soberania[499] é a mesma determinação em virtude da qual no organismo

---

[498] Literalmente, "a soberania [voltada] para dentro" (*Die Souveränität nach innen*), contraposta à "soberania [voltada] para fora" (*Die Souveränität gegen aussen*) (§ 321), expressões que, em ambos os casos, por razões de concisão, foram traduzidas por "soberania interna" e "soberania externa", respectivamente.

[499] A tese do "idealismo da soberania", numa formulação concisa, é o aspecto do conceito hegeliano de soberania que mais fundamente lança as suas raízes no núcleo da lógica especulativa, precisamente na tese da idealidade do finito, segundo a qual o verdadeiro em si do ente finito é a sua nadidade intrínseca, que o remete para além de si mesmo, a fim de se tornar, precisamente, um momento ideal do infinito efetivo, que é processual (*WL I*, pp. 118, 135-6; *TWA*, v. 5, pp. 141-2, 162-5). Terminologicamente, a diferença entre "idealidade" e "idealismo" remete à tese hegeliana de que toda verdadeira filosofia é, pelo menos em seu princípio, idealismo (*id.*, p. 142; *id.*, p. 172), enunciada na *Lógica do ser* como corolário do conceito de infinitude verdadeira. O "idealismo" é, assim, um atributo desse infinito, que precisamente "suspende" o finito enquanto momento ideal. O termo "ideal" (*ideell*) tem, assim, uma dupla face, a do "idealismo", que designa o infinito atual (efetivo), enquanto verdadeiro concreto (aqui, a ideia de Estado), e a da "idealidade" do finito, enquanto momento ideal suspenso no infinito, no qual ele adquire o seu estatuto verdadeiro. Assim, se para a concepção político-especulativa do Estado enquanto ideia, este se torna "espírito efetivo infinito para si" no seu movimento de retorno a si "a partir da idealidade" das esferas finitas da família e da sociedade civil, o ápice do Estado político-institucional, sua "personalidade", se manifesta como "idealismo da soberania" em face das instituições e interesses particulares da sociedade civil, mas também dos poderes estatais e suas funções. A constituição política e o seu ápice, a soberania do Estado, representam, assim, a dimensão da idealidade do todo ético-político. O conceito de idealidade designa, por conseguinte, tanto a infinitude da ideia, como sendo aquilo que é o mais concreto, quanto a finitude dos momentos ideais suspensos naquela.

Aqui, a tese da idealidade do finito, sobredeterminada pela lógica do conceito, se desdobra e concretiza na esfera política em três níveis: 1) no nível do Estado, no sentido

animal as suas assim chamadas partes não são partes, mas membros, momentos orgânicos, cujo isolamento e subsistir-por-si é a doença (ver *E [1817]*, § 293 [*E*, § 371]); esse idealismo é o mesmo princípio que interveio no conceito abstrato de vontade (ver próximo §, Anotação), como a negatividade se referindo a si mesma e, por isso, como a universalidade *se determinando à singularidade* (§ 7), negatividade na qual toda particularidade e toda determinidade são suspensas, o fundamento absoluto determinando a si mesmo; a fim de apreender essa negatividade é preciso possuir, em geral, o conceito do que é a substância e a verdadeira subjetividade do conceito. — Porque a soberania é a idealidade de toda legitimação particular, pode surgir facilmente o mal-entendido, que é também muito habitual, de tomá-la por um mero poder e um arbítrio vazio, e por sinônimo de despotismo. Mas o despotismo

---

lato, que, na sua infinitude enquanto espírito, é o universal abrangente das esferas da família e da sociedade civil, o qual as compreende em si enquanto esfera pública (§ 262); 2) no nível da constituição política do Estado institucional (Estado no sentido estrito), que se articula "*segundo a natureza do conceito*" (§ 272) pela diferença dos poderes, concebidos como momentos ideais e totais do organismo político; 3) no nível da singularidade desse todo, expressa politicamente pela soberania enquanto personalidade do Estado, incorporada na pessoa do monarca (§§ 278-9). O "idealismo da soberania" constitui, assim, o ápice dessa ordem hierárquica interna da esfera público-política, que, assim, faz aparecer a idealidade finita dos níveis e momentos subordinados: se a esfera público-política constitui a idealidade ética de toda a esfera "do direito privado e do bem-próprio privado", de toda vida familiar e civil (§ 261), o "idealismo da soberania", como "raiz última da unidade do Estado" (§ 278) torna efetiva "a idealidade de toda legitimação particular" (§ 278 A), isto é, a sua subordinação ao "fim do todo" ético-político.

Prolongando, portanto, a tese político-especulativa central do § 262, a soberania (interna e externa) só se torna efetiva trazendo à manifestação a idealidade de todas as esferas e momentos da diferenciação e organização do todo, as quais ela subordina e integra no seu "si-mesmo simples". As duas maneiras pelas quais ela manifesta essa idealidade do finito, em "estado de paz", e em estado de "necessidade constringente" (*Zustand der Not*), seja interna (estado de exceção, guerra civil), seja externa, nas relações interestatais (guerra) (§ 278 A), são, também, os modos através dos quais ela efetiva, para dentro e para fora, a relação negativa do todo político a si mesmo, "o momento próprio supremo do Estado" (§ 323), que remete, em última instância, à negatividade autorreferencial da liberdade enquanto princípio de todo idealismo especulativo (§ 278 A; § 321; Müller, M. L., "Estado e soberania: o 'idealismo da soberania'", in: Évora, F., Faria, P., Loparic, A., Santos, L. H. L. e Zingano, M. (orgs.), *Lógica e ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*, São Paulo, Discurso Editorial, 2004, pp. 263-90).

designa, em geral, a situação em que não há lei, na qual a vontade particular enquanto tal, seja a de um monarca ou a de um povo (oclocracia), vale então como lei ou no lugar da lei, ao passo que a soberania, justamente por ser uma situação legal, constitucional, constitui o momento da idealidade das esferas e tarefas particulares, de tal sorte que tal esfera não seja algo de independente, de autônomo nos seus fins e modos de operação e esteja apenas se aprofundando adentro de si, porém, que nesses fins e modos de operação ela seja determinada *pelo fim do todo* e dependente dele (fim que foi denominado, em geral, com uma expressão indeterminada, o *bem-estar do Estado*). Essa idealidade vem a aparecer de uma dupla maneira. — Em estado *de paz*, as esferas e tarefas particulares prosseguem o andamento normal da satisfação das suas tarefas e dos seus fins particulares e, de uma parte, é só segundo o modo da *necessidade* inconsciente da Coisa que o egoísmo dessas esferas e tarefas particulares se *inverte* na contribuição à [sua] conservação recíproca e à conservação do todo (ver § 183), mas, de outra parte, é a *atuação direta* de cima que as reconduz continuamente ao fim do todo e as restringe em conformidade com ele (ver o poder governamental, § 289), assim como as obriga a realizar prestações diretas para a conservação desse todo — em estado *de necessidade constringente*, porém, seja interno ou exterior, a soberania é aquilo em cujo conceito simples conflui o organismo, que, lá [no estado de paz], subsiste nas suas particularidades, e a ela é confiado o salvamento do Estado, com o sacrifício disso que de outra maneira é legítimo; é, pois, nesse estado que esse idealismo [da soberania] chega à sua efetividade própria (ver abaixo § 321).

§ 279

2. A soberania, que inicialmente é só o pensamento *universal* dessa idealidade, *existe* somente enquanto *subjetividade* certa de si mesma e enquanto *autodeterminação* abstrata da vontade, nessa medida desprovida de fundamento, autodeterminação na qual reside o elemento-último da decisão. Esse é o elemento-individual enquanto tal do Estado, que, ele próprio, só nesse elemento é *um*. Mas, em sua verdade, a subjetividade é somente enquanto *sujeito*, a personalidade, somente enquanto *pessoa*, e, na constituição amadurecida até a racionalidade real, cada um dos três momentos do conceito tem a sua configuração separada, *efetiva por si*. Por isso, esse momento ab-

solutamente decisivo do todo não é a individualidade em geral, mas *um* indivíduo, o *monarca*.

O desenvolvimento imanente de uma ciência, a *derivação de todo o seu conteúdo* a partir do *conceito* simples (se não uma ciência não merece tal nome, pelo menos não o nome de uma ciência filosófica), mostra propriamente que um só e o mesmo conceito, aqui a vontade,[500] que sendo inicialmente abstrata, porque se trata do começo, se mantém, mas ela condensa as suas determinações e, no caso, igualmente as condensa somente por si mesma e dessa maneira ganha um conteúdo concreto. Assim, é o momento fundamental da personalidade, primeiramente abstrata no direito imediato, que se cultivou progressivamente através das suas diferentes formas de subjetividade e, aqui, no direito absoluto, no Estado, [isto é,] na objetividade plenamente concreta da vontade, é a *personalidade do Estado*,[501] a sua *certeza de si mesmo* —

---

[500] Como o conceito em geral se modula e transforma segundo as características próprias de cada esfera em que ele atua, aqui, na esfera do espírito objetivo, ele se especifica como conceito do direito, que é a efetivação da vontade livre nas diferentes configurações objetivas que ela se dá. O enunciado textual refere-se, por isso, não ao "conceito de vontade", porém, literalmente, apenas à "vontade", isto é, à "vontade enquanto conceito", que é o fundamento próprio e específico da esfera do direito, e, aqui, mais precisamente, das configurações da ideia de Estado.

[501] O conceito de "personalidade do Estado", que designa a subjetividade categorial, supraindividual do Estado soberano moderno, fecha aqui o arco da construção especulativa e sistemática da obra: partindo do conceito abstrato de vontade livre, rigorosamente, no âmbito do espírito objetivo, do "conceito abstrato da ideia de vontade" (§ 27), isto é, daquela vontade que se quer a si mesma como livre, e, por isso, se objetiva como direito no sentido lato, a personalidade do Estado surge e se apresenta como a determinação última e completa dessa vontade, que condensa em si todas as determinações do seu desenvolvimento e da sua objetivação ("a objetividade plenamente concreta da vontade", isto é, a vontade universal substancial enquanto sujeito). Esse conceito designa, assim, a subjetividade supraindividual do Estado enquanto vontade universal objetivada, que se torna plenamente efetiva na decisão final do monarca enquanto pessoa individual. Daí que a soberania do Estado é, para Hegel, essencialmente monárquica, por razões antes de tudo sistemáticas. Com efeito, é o monarca que torna efetiva e incorpora institucionalmente a soberania (o momento da singularidade conceitual do Estado) na singularidade empírica da sua pessoa enquanto "*um* indivíduo", que passa a ser a instância da "autodeterminação última", no sentido da "certeza subjetiva" do Estado. A base lógico-especulativa dessa justificação do princípio monárquico é a correlação estreita que Hegel estabelece, abaixo, do vínculo entre a personalidade (a soberania) e a pessoa (o soberano), de um lado, e o conceito e a ideia, de outro, este último vínculo remetendo ao enunciado especulativo fundamental do § 1. Apesar dessa relação estreita, Klaus Hart-

é esse elemento-último que suspende todas as particularidades no si-mesmo simples e interrompe a ponderação das razões a favor e contra, entre as quais se pode sempre oscilar para cá e para lá, e que por um "*eu quero*" decide conclusivamente[502] e dá início a toda ação e a toda efetividade. — Mas, além disso, a personalidade e a subjetividade em geral, enquanto elemento-infinito se referindo a si mesmo, só tem *verdade* pura e simplesmente, e, no caso, sua verdade imediata, mais próxima, enquanto pessoa, enquanto sujeito sendo para si, e, em sendo para si, é justamente absolutamente *um*. A personalidade do Estado é efetiva somente enquanto uma *pessoa*, *o monarca*. — Personalidade exprime o conceito enquanto tal, a pessoa contém ao mesmo tempo a efetividade do mesmo, e só com essa determinação o conceito é *ideia*, verdade. — O que se denomina pessoa *moral*, sociedade, comunidade, família, por mais concreta que ela seja em si mesma, tem nela a personalidade apenas de maneira abstrata, como momento; nessa pessoa a personalidade não chegou à verdade de sua existência; mas o Estado é precisamente essa totalidade na qual os momentos da consciência alcançam a efetividade segundo a sua verdade própria. — Todas essas determinações já foram discutidas por si e nas suas configurações em

---

mann julga legítimo, mesmo do ponto de vista da lógica especulativa, distinguir entre a soberania enquanto subjetividade categorial do Estado e a singularidade empírica do soberano enquanto *este* indivíduo, de sorte que a tese da soberania como personalidade do Estado seria "indiferente" à vinculação essencial e imediata que Hegel estabelece entre ela e o princípio monárquico. Essa indiferença da soberania em relação à sua incorporação num monarca (princípio monárquico) e, mais ainda, em relação à designação hereditária deste por primogenitura (princípio dinástico, v. § 280), acontece, como aponta Hartmann, em Estados constitucionais com representação parlamentar e, mesmo, em Estados fundados na soberania popular, que podem delegar o exercício da soberania a um órgão do Estado, ao qual é atribuída, na função de governo, a decisão em última instância (Hartmann, K., *Politische Philosophie*, Friburgo/Munique, K. Alber, 1981, pp. 181-2). Trata-se de uma hipótese exploratória, que argui possibilidades conceituais que extrapolam o contexto imanente da teoria, definido não só pela justificação especulativa dos dois elementos constitutivos da "majestade do monarca", que será apresentada no § 281, mas pela "conexão absoluta" que Hegel estabelece entre "a liberdade pública" e "a hereditariedade do trono", concebidas como "garantias recíprocas" (§ 286 A).

[502] O verbo *beschliessen* ("decidir conclusivamente") significa mais do que apenas "decidir" (*entscheiden*), pois ele remete ao momento pelo qual a vontade se torna efetiva e se dá a forma da singularidade (§ 12), aqui, especificamente, o momento pelo qual a soberania, enquanto personalidade do Estado, se torna efetiva pela decisão conclusiva do monarca enquanto ápice da singularidade da vontade estatal.

todo o percurso deste tratado, mas elas foram retomadas aqui, porque na verdade é fácil admiti-las em suas configurações particulares, porém não se as reconhece e as apreende ali precisamente onde se apresentam na sua posição verdadeira, não isoladas, porém segundo a sua verdade, enquanto *momentos* da ideia. — O conceito de monarca é, por essa razão, o conceito mais difícil para o raciocínio, isto é, para a consideração reflexionante do entendimento, porque esse raciocínio se detém nas determinações isoladas e, por isso, só conhece pontos de vista finitos e o *derivar* a partir de razões. Ele apresenta então, assim, a dignidade do monarca como algo *derivado* não só segundo a forma, mas segundo a sua determinação; ao contrário, o seu conceito não é algo derivado, mas o que *pura e simplesmente inicia a partir de si mesmo*.[503] Daí que a representação mais próxima da verdade é a que considera o direito do monarca como fundado sobre a autoridade divina, pois aí está contido o elemento-incondicional do mesmo. Mas são conhecidos os mal-entendidos que se ligaram a essa representação, e a tarefa da consideração filosófica é precisamente apreender conceitualmente esse divino.

De *soberania popular*,[504] pode-se falar no sentido de que um povo em geral seja *externamente* um povo autônomo e constitua um Estado

---

[503] A tese de que o conceito de monarca, assim como, adiante, o de "majestade do monarca" (§ 281), só pode ser apreendido pela filosofia especulativa e escapa às razões que o entendimento raciocinativo deriva para justificá-las, é um corolário da concepção segundo a qual a decisão em última instância do soberano, que torna a personalidade do Estado efetiva na sua pessoa, tem a sua origem em si mesma. Essa tese mostra a ruptura da concepção hegeliana com a moderna fundamentação jusnaturalista da soberania e da representação política pela autorização, que dá a toda decisão do soberano a forma jurídica do consentimento pactuado por cada um com todos os outros, como no paradigma hobbesiano. Nesse sentido, mesmo que a decisão suprema do príncipe no exercício do poder governamental tenha de se inscrever no quadro legal e no espírito da constituição, e seja, assim, a expressão da unidade orgânica dos poderes, enquanto "puro decidir, sem mistura" ela é um elemento reiterado de ruptura da forma jurídica baseada na ficção jusnaturalista da autorização universal, pois a legitimidade e a efetividade do poder do Estado resultam, antes, da interpenetração entre as liberdades individuais e a liberdade universal objetiva no interior do todo ético-político. Daí, também, a aproximação entre essa justificação especulativa e o fundamento do caráter incondicional da decisão final na autoridade divina.

[504] O conceito de soberania popular deve a Rousseau a sua formulação teórica decisiva e a sua importante trajetória no pensamento político e na histórica constitucional posterior, a começar pela sua acolhida na constituição francesa de 1791, que a concebe como um atributo inalienável da nação. Formulado como conceito polêmico contra o

próprio, como o povo da Grã-Bretanha, mas os povos da Inglaterra ou da Escócia, da Irlanda, ou de Veneza, de Gênova, do Ceilão etc. não são mais povos soberanos desde que cessaram de ter príncipes próprios ou instâncias de governo supremo para si. — Pode-se, assim, dizer também da *soberania interna* que ela reside no *povo*, conquanto se fale em geral apenas do *todo*, justamente como se mostrou anteriormente (§§ 277, 278) que a soberania cabe ao *Estado*. Mas a soberania do povo, tomada como estando em *oposição à soberania existente no monarca*, é o sentido habitual em que se começou a falar de soberania em tempos recentes — nessa oposição a soberania está entre os pensamentos confusos, em cuja base está a representação *caótica* do *povo*. O povo, tomado *sem* o seu monarca e sem a *articulação* do todo, conexa necessária e imediatamente com ele, é a massa informe, que não é mais Estado e à qual não convém mais *nenhuma* das determinações que só estão presentes no todo *formado dentro de si mesmo* — tais como soberania, governo, tribunais, autoridade, estamentos e o que quer que seja. Com

---

absolutismo do poder monárquico, que considera a vontade legisladora soberana não inteiramente subordinada às leis por ela estabelecidas, Rousseau concebe o povo e a vontade soberana como formando uma única vontade, no sentido de que é o próprio povo quem deve se constituir como uma só vontade, mediante a formação, pela via do "contrato social", de uma "vontade geral", de tal sorte que a soberania popular, no seu cerne, não seja senão o exercício da vontade geral. Hegel retoma e reformula esse núcleo teórico no enunciado que diz que a "*soberania interna* reside no povo". Mas, em seguida, ressalva que soberania popular só é verdadeiramente um conceito, e não uma "representação caótica do povo", se ela residir no povo considerado na sua organização constitucional em Estado, enquanto "vontade substancial universal", que, por isso, do ponto de vista da soberania externa, possui um governo próprio e autônomo. Nesse sentido, o elemento decisivo do conceito hegeliano de soberania é a tese hobbesiana, de que só a organização jurídico-política da multidão em Estado transforma a multidão, no sentido de um aglomerado de opiniões e vontades contingentes, num povo, numa "unidade real de todos", cujas vontades, em Hobbes, são reduzidas pelo soberano representante "a uma só vontade" (*Leviathan*, II, 17, p. 227; *Leviatã*, p. 147). Mas há duas diferenças essenciais, uma vez que Hegel não incorpora nem a teoria hobbesiana da autorização com o seu núcleo contratual nem a sua teoria da representação. Por isso, "a soberania cabe ao Estado", enquanto organização política do todo ético, no sentido de que ela pertence primariamente a esse todo e só derivadamente ao príncipe enquanto poder monárquico diferenciado dos outros poderes. Mas permanece o acordo com Hobbes em que só a constituição do povo como um todo ético-político, cuja "unidade substancial" provém da soberania estatal, transforma a "massa informe" no sentido da *plebs* romana em povo no sentido de *populus* e, assim, permite, falar legitimamente de soberania popular.

o fato de que tais momentos que se referem a uma organização, à vida do Estado, emergem em um povo, ele cessa de ser esse abstrato indeterminado que na mera representação geral se chama *povo*. — Se por soberania popular se entende a forma da *república* e, no caso mais determinado, a democracia (pois por república compreendem-se múltiplas outras misturas empíricas, que, de toda maneira, não fazem parte de uma consideração filosófica), em parte já foi dito acima o necessário (no § 273 A), em parte, em face da ideia desenvolvida, tal representação não entra mais em questão. — Num povo que não é representado nem como uma *estirpe* patriarcal, nem no estado não desenvolvido em que as formas de democracia ou aristocracia são possíveis (ver Anotação ao § 273), nem, de resto, num estado arbitrário e inorgânico, mas que é pensado enquanto uma totalidade verdadeiramente orgânica desenvolvida dentro de si, a soberania é enquanto personalidade do todo e esta, em sua realidade adequada ao seu conceito, é enquanto *pessoa do monarca*.

No estágio anteriormente assinalado, em que se fez a divisão das constituições em democracia, aristocracia e monarquia, [isto é,] do ponto de vista da unidade substancial que permanece ainda dentro de si, que não chegou ainda à sua diferenciação infinita e ao seu aprofundamento infinito adentro de si, o momento da *decisão última da vontade determinando-se ela mesma* não irrompe por si na *efetividade* como momento orgânico *imanente* do Estado.[505] Na verdade, mesmo nessas

---

[505] Hegel apresenta duas justificações principais, no registro da filosofia especulativa da história, a favor da superioridade da monarquia constitucional em relação aos outros regimes políticos. Uma segundo a qual a monarquia é o *télos* ao qual se encaminha o pleno amadurecimento do Estado moderno, porque somente nela a ideia de liberdade integra em si as três formas clássicas de constituição, a monarquia, a aristocracia e a democracia, enquanto momentos totais e ideais da sua unidade, ao mesmo tempo que os "libera a partir de si" à sua diferença específica e à sua atuação própria, no sentido de que só ela, como constituição mista mais adequada ao Estado racional, os suspende histórica e politicamente no sentido pleno (§ 273 A). A segunda é a de que somente nela o "decidir puro" da autodeterminação última da vontade soberana adquire, na figura do monarca constitucional, a posição institucional de uma instância independente ("a posição do ápice que está *separado para si*") e, precisamente por isso, ao mesmo tempo, imanente à vontade estatal. Por isso, a monarquia constitucional é, também, "um dos resultados mais tardios da história" (§ 286), pois a diferenciação institucional, que independiza a decisão última como um poder efetivo (um "ápice que está separado para si") e, por isso, ao mesmo tempo, a torna um "momento orgânico imanente" da ideia de Esta-

configurações menos bem formadas do Estado, é sempre preciso que um ápice individual ou esteja presente por si, como nas monarquias que pertencem a essa época anterior, ou, como nas aristocracias, mas principalmente nas democracias, que se erga na figura de homens de Estado, de comandantes supremos, segundo a contingência e a carência *particular* das *circunstâncias*; pois toda ação e toda efetividade tem o seu início e a sua realização plena na unidade decidida de um condutor. Mas, inclusa na união dos poderes que permanece compacta, uma tal subjetividade do ato de decidir tem de ser, em parte, contingente no seu surgir e sobressair, em parte, em geral, subordinada; por isso, o ato de decidir puro, sem mistura, [que é] um *fatum* determinante a partir de fora, não pode residir em parte alguma senão além de tais ápices condicionados. Enquanto momento da ideia, esse ato de decidir tinha de entrar na existência, mas enraizando-se fora da liberdade humana e do seu círculo que o Estado compreende. — Aqui radica a origem da carência de auscultar *oráculos*, o *demônio* (no caso de Sócrates), as entranhas dos animais, o alimentar-se e o voo dos pássaros etc., em busca da *decisão última* sobre as grandes questões e para os momentos mais importantes do Estado — uma decisão que os homens, não apreendendo ainda a profundidade da autoconsciência e não tendo ainda chegado a esse ser para si a partir da compacidade da unidade substancial, não tinham, ainda, o vigor para vê-la *no interior* do ser humano. — No *demônio* de Sócrates (cf. acima § 138) podemos ver o início [do processo] pelo qual a vontade, que anteriormente só se transpunha para além de si mesma, se transferiu adentro de si e se conheceu no interior de si — [foi] o início da liberdade que *tem saber de si* e, por isso, da verdadeira liberdade. É essa liberdade real da ideia, visto que ela consiste precisamente em dar a cada momento da racionalidade a sua efetividade própria, presente, *consciente de si*, que, por conseguinte, concede à função de uma consciência a certeza última determinando-se a si mesma, que

---

do, é a expressão política correlata do aprofundamento da autoconsciência que o espírito, nos indivíduos, adquire da sua liberdade essencial. Se o demônio de Sócrates assinala, no nível da vontade singular, o princípio do processo histórico de aprofundamento da consciência desta liberdade que tem o saber de si, se quer e assume como livre, a diferenciação institucional da decisão última como poder monárquico permite, por sua vez, que ela se torne uma instância de decisão racional imanente, não mais entregue à contingência das circunstâncias e ao arbítrio pessoal de chefes ocasionais.

constitui o ápice no conceito de vontade. Mas essa última autodeterminação só pode incidir na esfera da liberdade humana, na medida em que ela tem a posição do ápice que está *separado para si*, erguido *acima de toda particularização e de toda condição*; pois somente assim ela é efetiva segundo o seu conceito.

Adendo (G). A propósito da organização do Estado, quer dizer, aqui, no caso da monarquia constitucional, a única coisa a ter presente é a necessidade da ideia em si mesma: todos os outros pontos de vista têm de desaparecer. O Estado tem de ser considerado como um grande edifício arquitetônico, como um hieróglifo da razão, que se apresenta na efetividade. Tudo o que se refere meramente à utilidade, à exterioridade etc. é de excluir-se da consideração filosófica. A representação concebe facilmente que o Estado é a vontade determinando-se si mesma e plenamente soberana, o decidir-se último. Mais difícil é apreender esse "eu quero" como pessoa. Com isso não se quer dizer que o monarca estaria autorizado a agir arbitrariamente; ao contrário, ele está vinculado ao conteúdo concreto das deliberações e, se a constituição é estável, frequentemente nada mais tem a fazer do que subscrever o seu nome. Esse *nome*, porém, é importante: ele é o ápice além do qual não se pode ir. Poder-se-ia dizer que uma articulação orgânica já existia na bela democracia de Atenas, mas vemos, em seguida, os gregos tomando a decisão última a partir de fenômenos de todo externos, dos oráculos, das vísceras dos animais sacrificados, do voo dos pássaros, e se comportando em face da natureza como uma potência, que anuncia e exprime em tais fenômenos o que é bom para o homem. A autoconsciência ainda não chegou, nessa época, à abstração da subjetividade, nem a dar-se conta de que um "eu quero" tem de ser enunciado pelo próprio homem a respeito do que está por ser decidido. Esse "eu quero" constitui a grande diferença entre o mundo antigo e o mundo moderno, e, assim, ele tem de ter a sua existência própria no grande edifício do Estado. Mas, infelizmente, essa determinação é considerada somente como uma diferença externa e qualquer.

§ 280

3. Esse si-mesmo último da vontade do Estado nessa sua abstração é simples e, por isso, é uma singularidade *imediata*; por conseguinte, reside no seu próprio conceito a determinação da *naturalidade*; eis por que o monarca é essencialmente enquanto *este* indivíduo, abstraído de todo outro conteúdo,

e este indivíduo é determinado à dignidade de monarca de maneira imediata, natural, pelo *nascimento* natural.[506]

Esta passagem do conceito da pura autodeterminação à imediatidade do ser e, com isso, à naturalidade, é de natureza puramente especulativa, o seu conhecimento pertence, por isso, à filosofia lógica. De resto, ela é de todo a mesma passagem, que é conhecida como [sendo] a natureza da vontade em geral, e que é o processo de traduzir[507] um conteúdo da subjetividade (enquanto fim representado) para o ser-aí (§ 8). Mas a forma própria da ideia e da passagem, que é aqui considerada, é o *inverter imediato* da pura autodeterminação da vontade (do próprio conceito simples) num *este* e num ser-aí natural, sem a mediação por um conteúdo *particular* (por um fim no agir). — Na assim chamada *prova ontológica* da *existência de Deus*,[508] é o mesmo inverter do conceito absoluto no ser o que constituíu a profundidade da ideia na época moderna, mas esse inverter foi dado em época mais recente como o que é *inconcebível* — em virtude disso renunciou-se, portanto, ao conhecer da *verdade*, porque somente a unidade do conceito e do ser-aí (§ 23) é a verdade. Como a consciência do entendimento não tem essa unidade em si mesma e se detém na *separação* de ambos os momentos da verdade, ela até concede ainda, no caso desse objeto [a existência de Deus], uma *crença* nessa unidade. Mas como a representação do monarca é considerada como incidindo inteiramente na alçada da consciência comum, o entendimento se detém aqui tanto mais na separação que lhe é própria e nos resultados decorrentes do seu tino raciocinador,

---

[506] Nas *Preleções sobre a filosofia da história*, Hegel compara o "nascimento natural", que assegura ao primogênito o direito da sucessão dinástica como elemento central ("um ponto central irremovível") da estabilidade do poder de Estado, com o oráculo entre os gregos, por ser como este um "poder exterior" que independe e está acima do arbítrio (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *TWA*, v. 12, p. 508).

[507] *Übersetzen* significa "traduzir" no sentido etimológico latino de *trans ducere*, do "conduzir além", "transpor", "transferir", "transportar" o conteúdo do fim subjetivo para a realidade externa, na qual o conteúdo se mantém, porém na forma do fim executado, realizado.

[508] No original, *Beweis vom Dasein Gottes*, literalmente, "do ser-aí de Deus". Aqui se respeita a formulação consagrada em português, que fala da "existência de Deus", embora Hegel insira no termo alemão corrente a pobreza semântica da categoria lógica do *Dasein* ("ser-aí") peculiar ao argumento ontológico no que se refere à determinação da natureza divina, em contraposição ao teor mais rico do conceito de *Existenz* como determinação lógica da essência.

e nega, então, que o momento da decisão última no Estado esteja ligado *em si e por si* (isto é, no conceito da razão) com a naturalidade imediata; donde se infere, primeiramente, a *contingência* dessa ligação e, como se afirma a absoluta diversidade desses momentos como sendo o racional, se infere ulteriormente a irracionalidade de tal ligação, de sorte que a isso se vinculam as outras consequências que desintegram a ideia de Estado.

Adendo (H). Quando frequentemente se alega contra o monarca que, devido a ele, os assuntos de Estado dependem da contingência, uma vez que ele pode ter sido educado mal, que ele talvez não seja digno de estar à sua frente e que é absurdo que tal situação deva existir como sendo racional, [esquece-se] que é nula precisamente a pressuposição dessa alegação, de que tudo depende da particularidade do caráter. Numa organização acabada, importa somente o ápice da decisão formal, e precisa-se para a função de um monarca somente de um homem que diga "sim" e que ponha o pingo sobre o "i"; pois o ápice do Estado deve ser tal, que a particularidade do caráter não seja o significativo.[509] O que o monarca tem ainda, além dessa decisão última, é algo que cai na alçada da particularidade, que aqui não deve importar. Pode certamente haver situações nas quais é unicamente essa particularidade o que entra em cena, mas nesse caso o Estado não está plenamente formado ou bem construído. Numa monarquia bem ordenada, o lado objetivo cabe unicamente à lei, à qual o monarca só precisa acrescentar o "eu quero" subjetivo.

§ 281

Os dois momentos na sua unidade inseparada, o si-mesmo último da

---

[509] Na segunda edição da obra [1840], o Adendo está acrescido da passagem seguinte: "Numa organização acabada do Estado importa somente o ápice da decisão formal e uma firmeza natural contra a paixão. Em decorrência, exigem-se indevidamente propriedades objetivas do monarca: ele só tem é de dizer 'sim' e de colocar o pingo sobre o 'i'. Pois o ápice deve ser tal que a particularidade do caráter não seja o significativo. Essa determinação do monarca é racional, pois ela é conforme ao conceito; mas porque é difícil apreender essa determinação, ocorre frequentemente que não se discerne a racionalidade da monarquia. A monarquia tem de ser estável em si mesma e o que o monarca tem ainda [...]".

vontade desprovido de fundamento e, com isso, a existência igualmente sem fundamento enquanto determinação entregue à discrição da *natureza* — essa ideia *do que não é movido* pelo arbítrio constitui a *majestade* do monarca. Nessa unidade reside a *unidade efetiva* do Estado, a qual somente graças a essa sua *imediatidade* interna e *externa* está subtraída à possibilidade de ser rebaixada à esfera da *particularidade*, ao seu arbítrio, aos seus fins e às suas maneiras de ver, à luta das facções entre si pelo trono e ao enfraquecimento e ao esfacelamento do poder do Estado.[510]

O direito de nascimento e de sucessão hereditária constituem o fundamento da *legitimidade*, não enquanto fundamento de direito meramente positivo, mas de um direito que, ao mesmo tempo, está na ideia. — O fato de que, por ocasião da vacância do trono, se previna o surgimento de facções mediante uma sucessão hereditária determinada de maneira estável, isto é, pela sucessão natural, é um dos lados da questão, que, com razão, há muito tempo se fez valer. Esse lado, contudo, é somente uma consequência e, constituído em *fundamento*, degrada a

---

[510] A passagem imediata da pura autodeterminação formal da vontade, enquanto ápice da vontade do Estado, a uma singularidade imediata, que é existência natural de um indivíduo, é para Hegel o fundamento do princípio dinástico da hereditariedade (a escolha do monarca pelo "nascimento natural"), que visa, precisamente, a pôr a escolha do monarca acima da disputa de facções. Os dois momentos dessa passagem imediata, que constituem "a majestade do monarca", tornam a sua pessoa individual inviolável, enquanto personificação e incorporação da soberania estatal (a personalidade do Estado) e, ao mesmo tempo, irresponsável pelas ações do governo, pois sua decisão última é puramente formal, é "o pingo sobre o 'i'" (§ 280 Ad.) da sua chancela final. Na unidade desses dois momentos, que é esta dupla imediatidade, interna, da decisão última "sem fundamento" (*grundlos*), e externa, a contingência do nascimento, Hegel procura fundar a racionalidade do princípio dinástico como garantia da unidade e da estabilidade do Estado. Por isso, à objeção de que o monarca introduz a contingência na condução dos assuntos de Estado, Hegel responde que o sentido político dessa dupla imediatidade é, precisamente, tornar irrelevante, na gestão de Estado bem formado, a particularidade do caráter do monarca, a sua boa ou má educação. À objeção do senso comum, de que nessas condições de "irresponsabilidade" do monarca qualquer um é capaz de ser rei, Hegel vê, precisamente, um argumento a favor da sua justificação do princípio dinástico, pois a única maneira de excluir o igual direito de todos, com exceção de um, a exercer essa função, é a indicação sem fundamento deste um pela contingência da natureza, pelo nascimento. "Assim, o 'eu quero', enquanto determinação natural, é estável, e [assim] são excluídos o arbítrio, a consideração particular dos talentos, as excelências dos indivíduos" (*VRph 1824-25*, p. 678). Estas tornam insegura a decisão última e a instância a quem atribuí-la, ao passo que "a estabilidade" (*Festigkeit*) que parte da contingência da natureza é uma garantia contra as paixões e os interesses das facções (*ibid.*).

majestade à esfera do raciocínio abstrato e lhe dá por fundamentação, a ela cujo caráter é essa imediatidade sem fundamento e esse ser-dentro-de-si-mesmo último, não a ideia de Estado que lhe é imanente, porém algo que está fora dela, um pensamento diverso dela, algo como o bem-estar do *Estado ou* do *povo*. A partir dessa determinação a sucessão hereditária pode, de certo, ser inferida através de *medios terminos*; mas ela admite, também, outros *medios terminos*, e com isso também outras consequências — e é suficientemente conhecido quais consequências foram tiradas desse *bem-estar* do povo (*salut du peuple*). — Por essa razão também, *somente* a filosofia *tem autoridade* para considerar pelo pensamento essa majestade, pois todo outro modo de investigação que não a investigação especulativa da ideia infinita, fundada em si mesma, suprime em si e por si a natureza da majestade. — O *reino eletivo*[511] parece facilmente ser a representação a *mais natural*, isto é, a que está mais próxima da superficialidade do pensamento; porque aquilo de que o monarca teria de cuidar seriam os assuntos e o interesse do povo, assim também seria preciso conceder ao povo a escolha de quem ele quereria incumbir do cuidado do seu bem-estar, e somente dessa incumbência surgiria o direito a governar. Essa maneira de ver, bem como a re-

---

[511] O conceito de *Wahlreich* ("reino eletivo"), como indica a alusão adiante à "capitulação eleitoral" (ver nota 807), se refere, primeiramente, ao império romano-germânico, no qual o imperador era escolhido por um colégio composto pelos príncipes eleitores, duques, marqueses e prelados (bispos e arcebispos), e pelas "cidades livres", subordinadas imediatamente ao imperador, assim chamadas "cidades imperiais" (*Reichstädte*), de sorte que o imperador, como defendem alguns juristas do século XVII, só tinha direitos de soberania na forma da sua majestade pessoal como resultado de um pacto de dominação, em que os príncipes, que são os detentores propriamente ditos da soberania, se submetem a ele em troca da concessão de privilégios (regalias). Mas, pela crítica de princípio que Hegel faz à sua raiz contratual na vontade particular como "última instância de decisão", esse conceito se estende a toda monarquia eletiva, em que o povo, já constituído como tal por um pacto de união dos indivíduos enquanto cidadãos, escolheria (Hegel não especifica se diretamente ou por meio de representantes) na base de uma relação contratual o monarca, a quem transferiria o poder do governar mediante um pacto de sujeição. A menção ao monarca como "o mais alto funcionário do Estado" alude à expressão "*premier serviteur de l'État*", com que Frederico II da Prússia (1712-1786), o rei soldado, pretendia caracterizar sua concepção "esclarecida" de governo monárquico. Que Hegel caracterize essa autodesignação como uma mera "representação" e a inclua na sua crítica ao fundamento contratual da monarquia eletiva mostra, mais uma vez (ver § 280), a sua convicção sistemática na justificação especulativa e política da monarquia hereditária.

presentação do monarca como o mais alto funcionário do Estado, a de uma relação contratual entre ele e o povo etc., procede da vontade enquanto *capricho*, opinião e arbítrio *dos muitos* — procede de uma determinação que, como já há muito se considerou,[512] vale, ou antes, somente quer se fazer valer como primeira na sociedade civil, mas que não é nem o princípio da família nem, muito menos, o do Estado, que é, em suma, oposta à ideia da eticidade. — O fato de que o reino eletivo seja antes a pior das instituições resulta já das *consequ*ências do raciocínio abstrato, as quais, de resto, lhe aparecem apenas como algo de *possível* e de *provável*, mas que, de fato, residem essencialmente nessa instituição. Em um reino eletivo, com efeito, em virtude da natureza da relação pela qual a vontade *particular* é constituída em instância última de decisão, a constituição torna-se uma *capitulação* eleitoral,[513] isto é, uma rendição do poder de Estado à discrição da vontade particular,

---

[512] Cf. §§ 183 e 206, principalmente.

[513] Historicamente, as capitulações eleitorais (a primeira foi a de Carlos V, em 1519, que se tornou exemplo para as ulteriores) designavam as promessas contratuais mediantes as quais o imperador do império romano-germânico negociava os votos necessários para a sua eleição e, uma vez eleito, a disposição de sujeição por parte dos príncipes eleitores, em troca da concessão de privilégios e liberdades que restringiam o poder imperial. O seu conteúdo específico era, cada vez, objeto de um juramento, o fundamento da obrigação contratual, e cuja validade era limitada ao tempo de vida de cada imperador. Independentemente da discussão juspublicista, durante os séculos XVII e XVIII, sobre se elas eram um elemento constitutivo da autoridade do poder (*potestas*) do monarca ou somente restrições desse poder, que não fazem parte da base da sua dominação, elas tinham o estatuto de leis constitucionais (*leges fundamentales*) do império (Gravert, R., "Gesetz", in: *GGrb.*, v. 2, pp. 887-9; Lübbe-Wolff, G., *op. cit.*, p. 436). A redução da constituição a "uma capitulação eleitoral" é, para Hegel, uma consequência efetiva direta da sua natureza contratual, responsável pela incapacidade de o império se constituir como um verdadeiro poder soberano e adquirir a qualidade de Estado. "Porque a Alemanha era um reino eleitoral [o império romano-germânico], por isso não se tornou um Estado, e, pela mesma razão, a Polônia desapareceu do concerto dos Estados independentes" (*Preleções sobre a filosofia da história*, *TWA*, v. 12, p. 508). A esse exemplo histórico da fraqueza dos reinos eletivos, baseados em capitulações eleitorais, Hegel contrapõe o seu conceito especulativo de monarquia hereditária, na qual o princípio dinástico fundamenta a escolha do indivíduo que exerce o poder não derivado da decisão última, e que o põe acima do arbítrio da escolha e das lutas de facções (Lübbe-Wolff, G., *op. cit.*, p. 437). Neste sentido, a declaração com que o imperador Francisco II da Áustria, obedecendo a um ultimato de Napoleão, abdica da coroa de imperador em 1806, data que marca formalmente o fim do império romano-germânico, fala de um "contrato eletivo" (*Wahlvertrag*) (Fisch, J., "Vertrag", in: *GGrb.*, v. 6, p. 949).

donde provém a transformação dos poderes particulares do Estado em propriedade privada, o enfraquecimento e a perda da soberania do Estado e, em consequência, a sua dissolução interna e o seu esfacelamento externo.

Adendo (G). Se quisermos apreender a ideia do monarca, não é suficiente dizer que Deus instituiu os reis, pois Deus fez tudo, também o que há de pior. Do ponto de vista da utilidade também não se vai longe, pois se pode sempre apontar de novo inconvenientes. Tampouco adianta se considerar o monarca como de direito positivo. O fato de que eu tenha propriedade é necessário, porém esta posse particular é contingente, e assim aparece também o direito de que uma pessoa tenha de estar no ápice do Estado, se esse direito é considerado como abstrato e positivo. Mas esse direito está presente como carência sentida e como carência da Coisa em si e por si. Os monarcas não se distinguem, precisamente, pela força física ou pelo espírito e, todavia, milhões aceitam que aqueles reinem sobre eles. Ora, é um contrassenso dizer que os homens se deixam governar contra os seus interesses, os seus fins, as suas intenções, pois tão bobos eles não são: é a carência que sentem, é a potência interna da ideia o que os constringe, mesmo contra a sua consciência aparente, e que os mantém nessa relação [de subordinação]. Se o monarca entra em cena como ápice e parte da constituição, então é preciso dizer que um povo conquistado não é constitucionalmente idêntico com o príncipe. Se ocorrer uma rebelião contra o príncipe numa província conquistada em guerra, isto é algo diferente de uma revolta num Estado bem organizado. Os conquistados não estão em rebelião contra o seu príncipe, não cometem crime contra o Estado, pois não estão com o seu senhor numa conexão de ideia, não estão na necessidade interna da constituição — só está aí-presente um contrato, nenhum vínculo de Estado. "*Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître*", replicou Napoleão aos deputados de Erfurt.

§ 282

Da soberania do monarca[514] decorre o *direito de indultar* os criminosos, pois somente a ela compete a efetivação da potência do espírito, a de

[514] Kervégan assinala que se trata de uma das raras ocorrências desta expressão que atribui a soberania diretamente ao monarca (*Kervégan*, p. 482, nota 2), pois, rigorosamente, a soberania constitui a personalidade do Estado (§ 279 A), que tem na pessoa in-

tornar o acontecido não acontecido e de anular o crime no perdão e no esquecimento.

O direito de indulto é uma das formas mais elevadas da majestade do espírito. — Esse direito, aliás, faz parte das aplicações ou dos reflexos das determinações da esfera mais elevada a uma esfera precedente. — Mas tais aplicações fazem parte da ciência especial que tem de tratar o seu objeto no seu âmbito empírico (cf. § 270 A, nota de rodapé). — A tais aplicações pertence, também, o fato de que as lesões ao Estado em geral ou à soberania, à majestade e à personalidade do príncipe sejam subsumidas ao conceito de crime que se apresentou anteriormente (§§ 95 até 102), e o sejam, na verdade, enquanto crimes *da mais alta gravidade*, bem como o fato de que seja determinado o modo particular de procedimento [contra eles].

Adendo (H). O indulto é a remissão da pena, mas remissão que não suprime o direito. Este, ao contrário, permanece, e o indultado é um criminoso tanto antes como depois; o indulto não exprime o fato de que ele não tenha cometido um crime. Essa supressão da pena pode ocorrer através da religião, pois o acontecido pode, pelo espírito, ser tornado não acontecido no espírito. Na medida em que o acontecido é consumado no mundo, mas tem somente na majestade o seu lugar, só pode competir àquela a decisão desprovida de razões [torná-lo não acontecido].

§ 283

O *segundo* momento contido no poder do príncipe é o momento da *particularidade* ou do conteúdo determinado e o da subsunção do mesmo sob o universal. Na medida em que esse momento adquire uma existência particular, são os cargos consultivos mais altos e os seus ocupantes os que submetem ao monarca para sua decisão o conteúdo dos assuntos de Estado que se apresentam ou o das determinações legais que se tornam necessárias a partir das carências aí-presentes, com os seus lados *objetivos*, as razões para a decisão, as leis que se referem a essas razões, as circunstâncias etc. A escolha dos *indivíduos* para essas tarefas, assim como o seu afastamento, cabe

---

dividual do monarca a sua efetividade e a sua singularidade imediata, natural. Literalmente e mais exatamente, o monarca apenas a incorpora, ele é o sujeito no qual a soberania "in-habita" (*innewohnende*), ao qual ela é "imanente", "inerente" (§ 293).

ao irrestrito arbítrio do monarca, já que essa escolha e esse afastamento têm a ver com a pessoa.

§ 284

São unicamente esses cargos consultivos e os indivíduos que os ocupam que estão submetidos à responsabilidade, na medida em que o *elemento objetivo* da decisão, o conhecimento do conteúdo e das circunstâncias, os fundamentos legais e as outras razões de determinação, é o único suscetível de *responsabilidade*, isto é, da prova da objetividade, e, por isso, ele pode competir unicamente a uma consulta distinta da vontade pessoal do monarca enquanto tal; mas a majestade própria do monarca, enquanto subjetividade que decide em última instância, está acima de toda responsabilidade pelas ações do governo.[515]

---

[515] A majestade do monarca, que o torna irresponsável pelo conteúdo objetivo de suas decisões, é constituída pela subjetividade da decisão em última instância que tem a sua origem em si mesma (§§ 273, 279) e pela incorporação desse ápice subjetivo da vontade autodeterminante na existência singular *deste* indivíduo enquanto simples portador da função monárquica, uma vez que o seu "nascimento natural" se torna o fundamento para a sua qualificação dinástica (§ 280). Essa incorporação é implicada pelo caráter abstrato e simples dessa autodeterminação absoluta da vontade, que justifica o princípio dinástico. Ela ocorre na forma de uma "inversão imediata" desse ápice subjetivo do Estado na singularidade daquele indivíduo que é indicado à dignidade da função monárquica pelo nascimento. Essa implicação e inversão de natureza lógico-especulativa é concebida por analogia àquela da prova ontológica da existência de Deus e justificada pela "profundidade da ideia na época moderna" (§ 280 A). A majestade do monarca resulta, assim, dessa dupla contingência: interna, da autodeterminação abstrata e absoluta da vontade, que põe a decisão política no ápice do Estado; e externa, da naturalidade do nascimento, que justifica o princípio dinástico da sucessão hereditária. Mas a ligação entre essas duas formas de contingência é, segundo essa implicação-inversão, necessária. Uma necessidade que se manifesta no vínculo que Hegel estabelece entre a contingência desses dois extremos da decisão subjetiva e da naturalidade do nascimento com a "ideia *do que não é movido* pelo arbítrio" (§ 281). Este vínculo retoma visivelmente a tese aristotélica do primeiro motor não movido, imoto, por meio da qual Hegel já determinara inicialmente a natureza autotélica da unidade substancial do Estado (ela é "auto-fim imoto", § 258). O sentido político-estatal dessa unidade necessária dos dois extremos, subjetivo e objetivo, da contingência, que constitui a majestade do monarca e, em decorrência, a sua

§ 285

O *terceiro* momento do poder do príncipe concerne ao universal em si e para si, o qual consiste, subjetivamente, na *consciência moral* do *monarca*, objetivamente, no todo da *constituição* e nas *leis*; o poder do príncipe pressupõe, nessa medida, os outros momentos, assim como cada um desses o pressupõe.

§ 286

A *garantia objetiva* do poder do príncipe, da sucessão jurídica ao trono segundo a hereditariedade do trono etc., reside em que, assim como essa esfera tem a sua efetividade separada dos outros momentos determinados pela razão, assim também as outras esferas têm por si os direitos e os deveres próprios à sua destinação; cada membro, em se conservando por si, conserva, justamente por isso, os outros membros em sua peculiaridade própria no organismo racional.

Ter elaborado a constituição monárquica até fazer dela uma sucessão hereditária ao trono determinada de maneira estável pela primogenitura, de sorte que ela seja reconduzida assim ao princípio patriarcal do qual ela historicamente proveio, mas numa determinação superior desse princípio, como o ápice absoluto de um Estado desenvolvido organicamente, é um dos resultados tardios da história, um dos mais importantes para a liberdade pública e para a constituição racional, embora, como já se assinalou,[516] ele seja com frequência pouco compreendido conceitualmente, ainda que respeitado. As simples monarquias feudais de outrora, assim como os despotismos, mostram na história

---

irresponsabilidade, é assegurar a estabilidade do sistema constitucional dos poderes e a sua unidade viva. A irresponsabilidade da decisão em última instância tem, assim, como contrapartida, por um lado, o seu entrosamento com a função consultiva do poder de governo (ministérios e conselho de Estado), que prepara e traz o conteúdo dos assuntos de Estado e as suas razões objetivas para a decisão do monarca, por outro, a sua vinculação ao sistema constitucional, que leva aquele a decidir "segundo a sua consciência moral" (§ 285) situada dentro do quadro legal. Somente a integração orgânica dessa decisão última "desprovida de razões" (§ 279) no interior do sistema constitucional dos poderes pode impedir que ela se torne despotismo.

[516] Ver §§ 279 A e 280 A.

esta alternância de revoltas, atos de violência dos príncipes, guerras intestinas, decadência de indivíduos príncipes e de dinastias, com a universal e devastadora destruição interna e externa daí proveniente, porque, em tal situação, a divisão das tarefas do Estado, por serem as suas partes cedidas a vassalos e paxás etc., é somente mecânica, ela não é uma diferença da determinação e da forma, mas somente uma diferença de maior ou menor poder. Assim, cada parte, ao conservar-se a si mesma, conserva e produz *somente a si*, e não simultaneamente as outras, e tem nela mesma completamente todos os momentos requeridos para uma autonomia independente. Na relação orgânica, na qual membros, não partes, se relacionam uns aos outros, cada um conserva os outros enquanto preenche a *sua própria* esfera; para cada um, igualmente, a conservação dos *outros* membros é fim substancial e produto da *própria* autoconservação. As garantias que são reclamadas, seja para a estabilidade da sucessão ao trono, para a estabilidade do poder do príncipe em geral, seja para a justiça, a liberdade pública etc., são asseguradas mediante *instituições*. O amor do povo, o caráter, o juramento, o poder etc. podem ser consideradas garantias *subjetivas*, mas tão logo se fala de *constituição*, o que está em questão são somente garantias *objetivas*, as instituições, isto é, os momentos organicamente entrecruzados e que se condicionam mutuamente. Assim, a liberdade pública em geral e a hereditariedade do trono são garantias recíprocas e estão em conexão absoluta, porque a liberdade pública é a constituição racional, e a hereditariedade do poder do príncipe é, como se mostrou,[517] o momento que reside no seu conceito.

b. O *poder governamental*

§ 287

Diferente da decisão é a execução e a aplicação das decisões do príncipe e, em geral o prosseguimento e a sustentação do que já foi decidido, das leis vigentes, das instituições, dos estabelecimentos para fins comunitários e semelhantes. Essa tarefa da *subsunção* em geral, o *poder de governo* a com-

[517] Ver §§ 279 e 281 A.

preende dentro de si, no qual estão igualmente compreendidos o poder *judiciário* e o poder de *polícia*, que têm mais imediatamente relações com o elemento-particular da sociedade civil e fazem valer o interesse universal nesses fins [particulares].

§ 288

Os interesses *particulares* comunitários, que recaem no âmbito da sociedade civil e residem fora do universal em si e para si do Estado (§ 256), têm a sua administração nas corporações (§ 251) das municipalidades e dos demais ofícios e estamentos, e em suas autoridades, seus dirigentes, administradores e semelhantes. Na medida em que esses assuntos de que se ocupam, por um lado, são a *propriedade privada* e o *interesse* dessas esferas *particulares*, e, nesse aspecto, a sua autoridade repousa conjuntamente sobre a confiança dos seus companheiros de estamento e dos seus munícipes, e, por outro, esses círculos têm de estar subordinados aos interesses superiores do Estado, o preenchimento desses cargos resultará de uma mistura de escolha comum desses interessados e de uma confirmação e determinação superiores.[518]

---

[518] É no quadro do poder governamental que Hegel propõe uma mediação entre um modelo de administração centralizada de tradição napoleônica e um modelo de tradição germânica de autoadministração das municipalidades e das corporações. Esta é pensada não mais no contexto histórico da velha representação estamental (*alständisch*), que se tornara progressivamente um fator de desintegração da unidade estatal, mas na altura do presente, como uma renovação da colaboração entre as autoridades municipais e os dirigentes das corporações escolhidos a partir da base, de um lado, e os funcionários do poder central, no sentido de integrar essas autoridades num "estamento intermediário" que estabeleça a unidade entre o povo e o monarca, e no qual reside "a inteligência cultivada e a consciência jurídica da massa do povo" (§ 297). Assim, a organização corporativa não só dos ofícios e das profissões, mas também das comunas ou municipalidades, remete à importância que Hegel atribui à autoadministração dos círculos que formam a base da vida civil e da sua articulação concreta do Estado (§ 308 A), a essa organização a partir de baixo, que atua corretivamente contra o excesso de centralização administrativa característica da burocracia ministerial da França napoleônica, que deixa os indivíduos entregues a um estado inorgânico de dispersão. Nesta autogestão dos interesses particulares das corporações e das comunas, dirá Hegel nas *Preleções de 1824-25*, reside, "no que diz respeito à disposição de ânimo, o verdadeiro vigor dos Estados" (*VRph 1824-25*, p. 691; *FD*, § 290 Ad.). Mas essa auto-organização corporativa da vida ci-

§ 289

A *firme manutenção* do *interesse universal do Estado* e do que é *legal* nesses direitos particulares e a recondução desses àquele exigem um cuidado da parte dos delegados do poder governamental, dos *funcionários* públicos executivos e das autoridades[519] consultivas superiores, enquanto colegiadamente constituídas, que convergem nas instâncias supremas que estão em contato com o monarca.

> Assim como a sociedade civil é o campo de batalha do interesse privado individual de todos contra todos, assim [também] tem aqui a sua sede o conflito do interesse privado com os assuntos particulares comunitários, e o destes e daquele conjuntamente com os pontos de vista e os ordenamentos superiores do Estado. O espírito de corporação, que se engendra na legitimação das esferas particulares, inverte-se simultaneamente, dentro de si mesmo, no espírito do Estado, visto que ele tem no Estado o meio da conservação dos fins particulares. Esse é o segredo do patriotismo dos cidadãos quanto ao aspecto de que eles sabem que o Estado é a sua substância, porque ele conserva as esferas particulares dos cidadãos, a legitimação e a autoridade dessas esferas assim como o seu bem-estar. Nessa medida, é no espírito de corporação, já que ele contém *imediatamente* o *enraizamento do particular no*

---

vil pela base tem de permanecer subordinada "aos interesses superiores do Estado" (§ 298), "sob a inspeção do poder público" (§ 252) e ser "autorizada" (§ 253 A), a fim de favorecer a convergência entre os interesses particulares e universais e evitar que, por sua excessiva autonomia, as corporações se tornem, como na Idade Média, "Estados no Estado" (*VRph 1824-25*, p. 691; *FD*, § 290 Ad.). Com isso, a auto-organização corporativa dos interesses particulares comunitários passa a fazer parte da constituição política do Estado e adquire uma função central de mediação, enquanto ela constitui uma reserva social para a seleção das autoridades municipais e dos funcionários do Estado, que juntos vão formar o "estamento intermediário" (§§ 204, 250 e 297) e permitir o enraizamento da representação política na vida civil. Como assinala Kervégan, essa perspectiva "antecipa a visão do corpo social que Otto von Gierke desenvolverá sistematicamente na sua obra monumental *Das deutsche Genossenschaftsrecht* (1868-1913)" (*Kervégan*, p. 487, nota 2). Todavia, essa auto-organização corporativa permanece fortemente inserida na hierarquia administrativa do Estado burocrático e não tem capacidade de iniciativa no âmbito das transformações sociais e, muito menos, na esfera política.

[519] O termo *Behörde* tem um duplo sentido: pode se referir às autoridades ou instâncias de um órgão oficial, não necessariamente administrativo, onde se discutem ou deliberam assuntos públicos, ou à sede, ao prédio da repartição em que o órgão se situa.

universal, que está a profundidade e o vigor que o Estado tem na *disposição de ânimo*.[520]

A administração dos assuntos das corporações por seus próprios dirigentes será frequentemente inábil, uma vez que, certamente, eles têm diante de si e conhecem os seus assuntos e interesses próprios, porém, de maneira menos completa, a conexão das condições mais remotas e os pontos de vistas universais — fora o fato de que outras circunstâncias contribuem para isso, por exemplo, o estreito contato privado e as demais formas de igualdade que os dirigentes têm com os que lhes devem ser subordinados, as várias formas de dependência destes etc. Mas essa esfera própria pode ser considerada como abandonada ao momento da *liberdade formal*, onde o conhecimento, a decisão e a execução próprias do indivíduo, bem como as pequenas paixões e fantasias, têm uma arena para espraiar-se — e isso tanto mais quanto o teor do assunto, assim deteriorado e conduzido menos bem ou mais penosamente etc., é de menor importância para o que é mais universal no Estado, e quanto mais a condução penosa ou tola de tais assuntos insignificantes está em relação direta com a satisfação e a autoestima que deles se extraem.

---

[520] A contrapelo do desenvolvimento constitucional do Estado prussiano nos anos 1830 e 1840, que levou Marx a diagnosticar concisa e incisivamente a contradição do poder governamental na frase: "a corporação é a burocracia da sociedade civil; a burocracia é a corporação do Estado" (*KHRph.*, *MEGA*, I, 2, p. 49; *CFD*, p. 64), Hegel propõe as corporações como instância de colaboração entre as administrações municipais reconhecidas em sua autonomia administrativa e os interesses particulares da sociedade civil organizados comunitariamente em associações cooperativas, de um lado, e os interesses universais do Estado, representados pelos funcionários, de outro. As corporações seriam instâncias de colaboração e controle recíproco dos agentes do poder governamental, de um lado, e dos administradores locais juntamente com os cidadãos pertencentes às corporações, de outro, e, assim, um meio de articulação e integração entre a esfera política e a realidade concreta da vida civil. A mediação entre a sociedade civil e o Estado não é, assim, tão só encargo da burocracia estatal, mas da sua ação conjunta com os administradores locais e as corporações juridicamente reconhecidas em sua autonomia. Os indivíduos (os "*Bürger*") associados em corporações, os administradores municipais e os dirigentes das corporações profissionais, na medida em que as comunas municipais e corporações são reconhecidas juridicamente ("legitimadas") pelo Estado, passam a fazer parte ativa do poder governamental, e, nesse sentido, elas se tornam a base do patriotismo e da representação política estamental.

§ 290

Nas tarefas do governo se apresenta igualmente a *divisão do trabalho* (§ 198). A *organização* das repartições administrativas tem, nessa medida, o encargo formal, mas difícil, de fazer com que a vida civil seja governada de maneira concreta a partir de baixo, lá onde ela é *concreta*, com que essa tarefa seja, porém, dividida nos seus ramos *abstratos*, que são geridos por repartições administrativas específicas enquanto centros distintos, cuja atuação voltada para baixo, assim como sua atuação no poder governamental supremo, convergem novamente numa visão geral concreta.

Adendo (G). O ponto capital, o que mais importa no poder de governo, é a divisão de tarefas: este poder tem a ver com a passagem do universal ao particular e ao singular, e as suas tarefas têm de se dividir segundo os diversos ramos. Mas o difícil é que, voltadas para cima umas, e para baixo outras, elas venham novamente a se encontrar. Pois o poder de polícia e o poder judiciário, por exemplo, agem de maneira divergente, mas convergem, contudo, novamente em alguma tarefa qualquer. O expediente que se emprega [para alcançar essa convergência] consiste frequentemente em nomear um chanceler, um primeiro-ministro, conselhos ministeriais, a fim de simplificar a direção que vem do alto. Mas por esse meio, também, tudo pode novamente partir de cima e do poder ministerial, e as tarefas, como se diz, podem ser centralizadas. A isso se vincula a maior facilidade, rapidez e eficácia para tudo aquilo que deve acontecer em prol do interesse universal do Estado. Esse regime foi introduzido pela Revolução Francesa, aperfeiçoado por Napoleão e subsiste ainda hoje na França. Em contrapartida, a França carece de corporações e comunas, quer dizer, de círculos onde os interesses particulares e universais possam convergir. Na Idade Média, esses círculos adquiriram, certamente, uma autonomia demasiada, eram Estados no Estado e, enquanto corporações subsistentes por si, obstaculizavam duramente o exercício dos fins universais;[521] mas, ainda que não seja isso o que tenha de ocorrer, é lí-

---

[521] Nos Apontamentos de Griesheim às *Preleções de 1824-25*, consta que as corporações na Idade Média *genirten auf harte Weise die Ausübung allgemeiner Zwecke* ("obstaculizavam duramente o exercício dos fins universais"), ao invés de *gerierten sich auf harte Weise als für sich bestehenden Körperschaften* ("se agenciavam de maneira dura como corporações subsistentes por si"), como aparece no texto de Gans, tudo indicando que este, em sua paráfrase, tenha treslido o verbo *genieren* como *gerieren* (*VRph 1824-25*, p. 691). Devo à tradução de *Nisbet* (p. 331) essa chamada. Kervégan enfatiza

cito, contudo, dizer que reside nas comunas municipais o verdadeiro vigor dos Estados. Nelas o governo se depara com interesses legítimos que têm de ser respeitados por ele, e na medida em que a administração só pode ser favorável a tais interesses, ainda que também tenha de vigiá-los, o indivíduo encontra nelas a proteção para o exercício dos seus direitos e, assim, o seu interesse particular vincula-se à conservação do todo. De algum tempo para cá, sempre se organizou a partir de cima e o esforço principal tem sido esse modo de organizar; no entanto, o que está embaixo, a grande massa do todo, é facilmente deixada num estado mais ou menos inorgânico; e, contudo, é da maior importância que ela se torne orgânica, pois só assim ela é potência, é poder imperativo;[522] em caso contrário, ela é somente um bando, uma multidão de átomos dispersos. O poder legítimo só existe num estado de relações orgânicas entre as diferentes esferas particulares.

§ 291

As tarefas do governo são de natureza *objetiva*, já por si decidida segundo a sua substância (§ 287), e a serem efetivadas e cumpridas por *indivíduos*. Entre ambos [o indivíduo e a sua tarefa] não há nenhum vínculo natural imediato; por isso, os indivíduos não são destinados a elas por sua personalidade natural e por seu nascimento. O momento objetivo para a sua destinação às mesmas é o conhecimento e a prova da sua capacitação — uma prova que assegura ao Estado o provimento de suas carências e, ao mesmo tempo, enquanto única condição [de sua nomeação], assegura a cada cidadão a possibilidade de se consagrar ao estamento universal.

§ 292

Já que o momento objetivo não reside aqui na genialidade (como, por exemplo, na arte), o lado subjetivo pelo qual *este* indivíduo — dentre *muitos* que necessariamente existem em número indeterminado, entre os quais não

---

o tom "fortemente anticentralista" dessas preleções, o qual "fustiga a burocracia do governo ministerial" (*Kervégan*, p. 724, nota 2).

[522] A multidão que se constitui organicamente é "potência" (*Macht*) e "poder imperativo" (*Gewalt*), e, por isso, na frase seguinte, Hegel qualifica esse poder de "legítimo" (*berechtigte Gewalt*).

se pode determinar a preferência de modo absoluto — é escolhido e nomeado para um cargo e investido plenamente na condução das tarefas públicas compete ao poder do príncipe enquanto poder decisório e soberano do Estado, pois a ele cabe essa vinculação do indivíduo e do cargo, como de dois lados que são sempre por si contingentes um em face do outro.

§ 293

As tarefas particulares do Estado que a monarquia confia às instâncias oficiais constituem uma parte do lado *objetivo* da soberania inerente ao monarca; a *diferença* determinada dessas tarefas é dada igualmente pela natureza da Coisa, e assim como a atividade das instâncias oficiais é o cumprimento de um dever, assim também a sua tarefa é um direito subtraído à contingência.

§ 294

O indivíduo que, pelo ato soberano (§ 292), é vinculado a um cargo oficial está adstrito ao cumprimento do seu dever, ao elemento-substancial da sua situação enquanto condição desse vínculo, no qual ele encontra, *como consequência* dessa relação substancial, o patrimônio e a satisfação assegurada da sua particularidade (§ 264), bem como liberta a sua situação externa e a sua atividade oficial de toda outra influência e dependência subjetiva.[523]

O Estado não conta com prestações arbitrárias e discricionárias (por exemplo, uma administração do direito tal como foi exercida por cavaleiros andantes), precisamente porque elas são discricionárias e ar-

---

[523] Compreende-se adequadamente essa caracterização do vínculo oficial do funcionário ao seu cargo, assim como as diferentes descrições do servidor do Estado que a Anotação expõe, somente levando em conta a transformação histórica da figura do servidor. Da sua origem enquanto "servidor do príncipe" (*fürstlicher Diener*), que administrava o patrimônio desse e exercia os encargos que lhe eram confiados enquanto possuidor de um "direito privado" de caráter feudal (ver § 277), com rendimentos por ele fixados arbitrariamente, chega-se à figura do "servidor do Estado" (*Staatsdiener*) no sentido do funcionário de uma administração centralizada, que não é mais emanação do poder do príncipe, que exerce direitos do Estado e cujos rendimentos são assegurados por este (ver *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreiches Württemberg*, *TWA*, v. 4, pp. 478-9).

bitrárias, e porque os indivíduos reservam para si o cumprimento dessas prestações segundo maneiras de ver subjetivas, assim como se reservam a não prestação discricionária e a execução igualmente discricionária de fins subjetivos. O extremo oposto do cavaleiro andante, no que diz respeito ao serviço do Estado, seria o *serventuário do Estado*,[524] que estaria vinculado ao seu serviço por mera necessidade, sem verdadeiro dever e igualmente sem direito. — O serviço do Estado exige, antes, o sacrifício da satisfação autônoma e caprichosa de fins subjetivos e, precisamente por isso, dá o direito de encontrá-la na prestação conforme ao dever, mas somente nela. Nisso reside, por esse lado, o vínculo do interesse universal e do interesse particular, vínculo que constitui o conceito e a solidez interna do Estado (§ 260). — Do mesmo modo, a relação de funcionário não é uma relação *contratual* (§ 75), embora esteja presente um duplo assentimento e uma prestação de ambas as partes. O funcionário não é nomeado para uma prestação de serviço singular, contingente, como o mandatário, porém coloca o interesse principal da sua existência espiritual e particular nessa relação. Da mesma maneira, o serviço que ele tem de prestar e que lhe foi confiado não é uma Coisa exterior quanto à sua qualidade, uma Coisa somente particular; o *valor* de uma tal Coisa, enquanto algo interno, é diverso da

---

[524] É sobre o fundo dessa transformação histórica, lembrada na nota anterior, que se pode entender devidamente as três expressões utilizadas por Hegel para designar diferentes aspectos daquele que presta serviço ao Estado (*Staatsdienst*): *der Staatsbediente*, *der Bediente*, *der Staatsdiener*. O primeiro termo, vertido de maneira aproximada por "serventuário do Estado", indica quem "presta um serviço provisório ou em nome de outrem" (*Houaiss*, p. 1.737); ele se distingue do "servidor do Estado" (*Staatsdiener*) propriamente dito porque presta um serviço movido pela premência da necessidade (*nach der Not*) e sem verdadeiro vínculo jurídico com o Estado. Ele remete à figura do "servidor do príncipe" (*fürstlicher Diener*) enquanto doméstico do príncipe (*fürstlicher Bediente*) (*Verhandlungen...*, *TWA*, v. 4, p. 479), cujos serviços Hegel contrapõe também às prestações jurisdicionais discricionárias dos cavaleiros andantes, por não serem estas motivadas pela premência da satisfação de carências, como no caso do "serventuário". O segundo termo (*der Bediente*) designa o "funcionário público" que não está numa "relação contratual" de direito privado com o Estado ou o príncipe, por oposição ao "mandatário" (*Mandatarius*) como representante do Estado ou do príncipe. O terceiro termo designa o funcionário enquanto "servidor do Estado" no sentido pleno, na medida em que presta um serviço cujo conteúdo é universal e contém um "valor em si e por si", de sorte que a sua subsistência seja assegurada pelo Estado e ele não seja induzido a prover-la "às custas da atividade funcional e do dever".

sua exterioridade, e não é ainda lesado em caso de não prestação do que foi estipulado (§ 77). Mas o que o servidor do Estado tem de prestar é, no seu modo de ser imediato, um valor em si e por si. O in-justo por não prestação ou por lesão positiva (a ação contrária ao serviço, pois ambas são tal) é, por isso, uma lesão do próprio conteúdo universal (cf. § 95, um juízo negativamente infinito) e, por causa disso, um delito ou mesmo um crime. — Pela satisfação assegurada da carência particular é eliminada a necessidade externa, que pode induzir a procurar os meios para essa satisfação às custas da atividade funcional e do dever. Os encarregados das tarefas do Estado encontram no seu poder universal uma proteção contra o outro lado subjetivo, contra as paixões privadas dos governados, cujo interesse privado etc. é afrontado pelo fato de que o universal se faz valer contra ele.

§ 295

A proteção do Estado e dos governados contra o abuso de poder por parte das instâncias oficiais e de seus funcionários reside, por um lado, de maneira imediata, na sua hierarquia e na sua responsabilidade, por outro lado, na legitimação das comunas municipais, das corporações, enquanto por elas a ingerência do arbítrio subjetivo no poder confiado aos funcionários é por si inibida e o controle de cima, que não alcança o comportamento singular, é completado por um controle a partir de baixo.

Na conduta e na formação dos funcionários reside o ponto onde as leis e decisões do governo tocam a singularidade e se fazem valer na efetividade. Esse é, portanto, o ponto do qual dependem a satisfação dos cidadãos com o governo e a sua confiança nele, assim como a execução ou o enfraquecimento e o malogro dos intentos do governo, no sentido de que o *modo* da execução é facilmente avaliado pelo sentimento e pela disposição de ânimo [dos governados] como tão importante quanto o próprio *conteúdo* a ser executado, que pode já por si conter um ônus [para eles]. No caráter imediato e pessoal desse contato reside que o controle a partir do alto, por esse lado, alcança de maneira menos completa o seu fim, que também pode encontrar obstáculos no interesse comum dos funcionários enquanto estamento que se une corporativamente contra os subordinados e contra os superiores, obstáculos cuja eliminação — especialmente no caso de instituições que porventura seriam ainda mais imperfeitas noutros aspectos — exige e

legitima a intervenção superior da soberania (como, por exemplo, a de Frederico II na mal-afamada causa do moleiro Arnold).[525]

§ 296

Mas o fato de que a ausência de paixão, a retidão e a polidez da conduta se tornem *costume* depende, de um lado, diretamente do *cultivo* ético e *do pensamento* que serve de contrapeso espiritual àquilo que o aprendizado das assim chamadas ciências dos objetos dessas esferas, a prática requerida das tarefas, o trabalho efetivo etc., têm em si mesmos de mecânico e de assemelhado;[526] de outro lado, o *tamanho* do Estado é um momento capital, pelo qual tanto o peso dos laços familiares e de outros laços privados é enfraquecido como também a vingança, o ódio e outras paixões semelhantes tornam-se menos poderosas e, com isso, menos aguçadas; na ocupação com os interesses maiores aí-presentes num grande Estado, esses aspectos subjetivos se dissipam por si, e gera-se o hábito dos interesses, das maneiras de ver e das tarefas universais.

---

[525] No litígio famoso entre o moleiro Arnold e o conde Schmettau, que se arrastou entre 1770 e 1780, em que o primeiro foi acionado pelo conde por não pagar a renda da terra em represália ao fato de que o conde tinha desviado a água do moinho para construir um açude de peixes, o rei Frederico II da Prússia interveio no processo por uma decisão autoritária, típica do absolutismo esclarecido, anulando as decisões judiciais desfavoráveis ao moleiro e ordenando, inclusive, a prisão de três magistrados do tribunal superior, com a justificação de que o mais ínfimo camponês, diante da justiça, é igual ao príncipe. Donde a controvérsia entre os defensores do despotismo esclarecido, que viam na decisão do monarca a defesa da prioridade da justiça sobre o direito, e os defensores do processo regular de administração do direito pelos tribunais. Após a morte do monarca, reabriu-se o processo e a sua decisão autoritária foi revogada (Klenner, *op. cit.*, pp. 536-7, nota 3; *Knox*, p. 371, nota 295).

[526] "É preciso, portanto [a fim de contrabalançar 'o caráter enfadonho' (*Geistlosigkeit*) dessas tarefas e 'uma certa rudeza' dos que a executam], um fundo ético, graças ao qual as tarefas sejam exercidas de maneira legal, cuidadosa e leve, de modo que aos governados se faça a honra que lhes cabe como cidadãos e homens" (*VRph 1822-23*, pp. 785-6).

§ 297

Os membros do governo e os funcionários do Estado constituem a parte principal do *estamento médio*, no qual se encontra a inteligência cultivada e a consciência jurídica da massa de um povo. As instituições da soberania, que atuam de cima para baixo, e os direitos das corporações, que atuam de baixo para cima, impedem que esse estamento assuma a posição isolada de uma aristocracia e que a cultura e a habilidade se tornem um meio de arbítrio e de dominação.

> É assim que a administração do direito, cujo objeto é o interesse próprio de todos os indivíduos, transformou-se, outrora, num instrumento de ganho e de dominação, pelo fato de que o conhecimento do direito se encobria de erudição e por uma língua estrangeira, e o conhecimento do procedimento jurídico, de um formalismo intrincado.

Adendo (H, G). No estamento médio, ao qual pertencem os funcionários do Estado, está a consciência do Estado e a cultura mais proeminente. Por causa disso, ele constitui também o pilar fundamental do Estado no que concerne à retidão e à inteligência. O Estado no qual nenhum estamento médio existe não se encontra ainda, por isso, num grau muito elevado. É, por exemplo, o caso da Rússia, que tem uma massa de servos da gleba e outra que governa. É um interesse capital do Estado que esse estamento médio seja cultivado, mas isso só pode acontecer numa organização como a que examinamos, a saber, pela legitimação de círculos particulares que sejam relativamente independentes e por um corpo de funcionários, cujo arbítrio se rompa no embate com esses círculos legitimados. O agir segundo o direito universal e o hábito de assim agir são uma consequência da oposição formada pelos círculos autônomos por si.

c. O *poder legislativo*

§ 298

O *poder legislativo* concerne às leis enquanto tais, na medida em que elas precisam de contínua determinação ulterior, e aos assuntos internos inteiramente universais por seu conteúdo. Esse poder é, ele mesmo, parte da constituição que lhe é pressuposta e, nessa medida, está em si e por si intei-

ramente fora da determinação direta desse poder, mas ela adquire o seu desenvolvimento ulterior no aperfeiçoamento contínuo das leis e no caráter progressivo dos assuntos universais do governo.[527]

---

[527] Nessa relação entre o poder legislativo e uma constituição que lhe é ontologicamente anterior, ela se desenvolve ulteriormente de maneira progressiva, sem rupturas revolucionárias, mediante o trabalho contínuo de "aperfeiçoamento das leis" e de reformas administrativas, que exprimem o processo histórico de formação do espírito do povo e da consciência que ele tem da sua liberdade. Marx detecta nessa relação uma antinomia irresolvida e não superada (*KHRph*, *MEGA*, I, v. 2, p. 6; *CFD*, p. 28), porque ele interpreta a caracterização hegeliana do poder legislativo como "poder de determinar e fixar o universal" (§ 273) a partir da diferença estabelecida por Sieyès entre um "poder constituinte" e um "poder [legislativo] constituído", no sentido de que o poder legislativo é um "poder de organizar o universal" e que, enquanto poder constituinte, ele abrange a própria constituição. Hegel não aceita essa distinção estabelecida por Sieyès por causa do contexto e das implicações revolucionárias que ela acarretou, uma vez que ela implica uma delegação explícita do poder constituinte do povo, já pressuposto como sujeito político e jurídico, a um corpo legislativo investido por essa delegação de competência constitucional, o que é incompatível com o conceito primariamente ontológico que Hegel tem de constituição (*Verfassung*), uma estrutura político-jurídica objetiva do Estado, que não é da ordem do fazer. Assim, à pergunta sobre quem há de fazer (*machen*) a constituição, Hegel responde, nas *Preleções de 1817-18*, "ninguém", pois "ela se faz a si mesmo" (*VRph 1817-18*, § 134 A, v. I, p. 189). Nas *Linhas fundamentais*, Hegel descarta essa pergunta como sem sentido, e remete a fundamentação e a legitimidade da constituição à formação histórica do espírito do povo e da sua consciência da liberdade, que é a única forma em que um "poder constituinte" se exerceria. Como fruto do desenvolvimento progressivo do espírito de um povo, ela consiste na organização objetiva da consciência que o respectivo povo tem da sua liberdade (§ 274). Nesse sentido, a racionalidade de uma constituição está na sua concordância com o espírito do povo. Mesmo o conteúdo da "carta constitucional" outorgada ao povo francês "por um ato de autoridade" de Luís XVIII é concebido como resultado da maturação histórica do espírito de um povo, pois ela "não é senão o espírito do povo purificado" platonicamente pelo "saber dos mais cultivados, dos sábios", já que um tal saber "não pode ser assunto [*Sache*] de todo o povo" (*VRph 1817-18*, § 134 A, v. I, p. 190). Assim, Hegel pode elogiar essa carta outorgada como um "farol", uma vez que ela acolhe "todas as ideias liberais que o espírito do povo formou desde a Revolução", afirmando ao mesmo tempo que "a forma da inalterabilidade" lhe é essencialmente subjacente (*id.*, p. 191). "O todo da constituição tem que ter a base absoluta da inalterabilidade. Mas a constituição mesma, o espírito do povo, é algo divino, ele se faz na história por si mesmo. A autoridade do príncipe, em geral, foi considerada algo divino, mas é a constituição que tem de ser vista dessa maneira. É esse espírito do povo que produz e desenvolve a constituição. [...] O detalhe singular pode ser alterado, mas não o todo que se forma pouco a pouco; e o povo não pode alterar

Adendo (H). A constituição tem de ser em si e por si o solo firme e vigente sobre o qual se assenta o poder legislativo e, por isso, ela não precisa primeiro ser ainda feita. A constituição, portanto, é, mas ela também, essencialmente, *vem a ser*, quer dizer, ela progride em sua formação. Esse progredir é uma alteração que é inaparente e não tem a forma da alteração. Na

---

a consciência inteira do seu espírito de uma só vez, o que ocorreria através de uma derrubada total da constituição. [...] Pelo fato de que a constituição apareça como algo que foi conquistado pelos antepassados, ela recebe, então, a figura externa de uma autoridade superior; mas a verdadeira racionalidade é a autoridade interna, a concordância com o espírito do povo. A forma de criação [*Bildung*] da constituição por contratos não é exatamente o racional, mas algo meramente formal" (*id.*, § 134 A, pp. 191-2). Aqui transparece uma ambivalência profunda no pensamento jurídico de Hegel, como também no seu pensamento filosófico em geral, a respeito da relação entre razão e história, cujo conflito Hegel procura mediar com a tese especulativa segundo a qual o desenvolvimento histórico é na sua realidade profunda o livre e progressivo desenvolvimento do conteúdo da ideia na efetividade, graças à consciência que os espíritos do povo tomam do respectivo grau de liberdade alcançada.

"O poder legislativo absoluto que faz a constituição enquanto tal é a história, o fazer da constituição reside além da constituição, e só a constituição feita 'pela história' é a constituição racional" (*VRph 1824-25*, p. 696). Como universal político mais abrangente que organiza o povo num todo estatal, ela "não precisa primeiro ser ainda feita", pois ela "é" no sentido enfático de ser anterior e pressuposta à sua evolução e às suas alterações por via legislativa. "O espírito do povo é a substância; o que é racional, tem de acontecer", porque, continua o texto abaixo, "a verdadeira racionalidade é [...] a concordância com o espírito do povo" (*VRPh 1817-18*, p. 192). Se para Marx esse recurso à formação histórica do espírito do povo como explicação das transformações constitucionais é um agravamento da antinomia entre constituição e poder legislativo, pois nada exclui que essas transformações não possam resultar numa "revolução formal" (*KHRph*, *MEGA*, I, v. 2, pp. 59-61), para Hegel elas não pertencem ao registro do "fazer" contingente, mas são fruto de um processo orgânico de desenvolvimento paulatino, que exclui a ruptura da estrutura constitucional, uma vez que esta é condição de toda alteração. É nesse sentido que deve ser entendido o apontamento de Hotho às *Preleções de 1822-23*, retomado por Gans no Adendo, segundo o qual "a alteração é inaparente; ela não tem a forma da alteração" (*VRph 1822-23*, p. 788). Os apontamento de Griesheim reiteram que as modificações da constituição resultam de um desenvolvimento orgânico que não é do registro da duração e da contingência. "O 'fazer' tem a figura da contingência, mas o que se desenvolve pela necessidade constringente do tempo são só as determinações contingentes. [...] Inovar destrói, a alteração da forma se faz pouco a pouco. A constituição é viva, [e] deste modo ativa, o ser vivo não traz à luz [*hervorbringt*] nada que ele já não seja; todo ser vivo é produtivo [*produktiv*], mas ele não traz nada à luz que *de per si* já não estivesse aí-presente. Esse conservar, assim, não é duração, mas a efetuação viva que traz à luz o que já existe" (*VRph 1824-25*, pp. 696-7).

Alemanha, por exemplo, o patrimônio dos príncipes e das suas famílias foi inicialmente um bem privado, mas depois se transformou sem luta e resistência em domínio da coroa, quer dizer, em patrimônio do Estado. Isso ocorreu porque os príncipes sentiram precisar manter a indivisibilidade dos bens, e exigiram, assim, do país e das suas assembleias estamentais a garantia dessa indivisibilidade, e entrelaçaram essa garantia com o modo de subsistir desse patrimônio, sobre o qual, agora, não tinham mais a disposição exclusiva. De maneira semelhante, o imperador era anteriormente juiz e percorria o reino exercendo a jurisdição. Graças ao avanço meramente aparente da cultura, tornou-se exteriormente necessário que o imperador cedesse cada vez mais esse ofício de juiz a outros, e, desse modo, se fez a passagem do poder judicial da pessoa do príncipe aos colegiados. Assim, portanto, o avanço a um estado mais adiantado de cultura ocorre de maneira aparentemente tranquila e inapercebida. Desse modo, após um longo tempo, uma constituição chega a um estado inteiramente distinto do anterior.

§ 299

Em relação aos indivíduos, esses objetos [do poder legislativo] determinam-se mais precisamente segundo os dois lados seguintes: α) o que graças ao Estado aproveita a eles e que eles têm a desfrutar e β) as prestações que eles devem ao Estado. Sob aquele aspecto estão compreendidas as leis do direito privado em geral, os direitos das comunas municipais e das corporações, e as disposições de caráter inteiramente universal, e, indiretamente (§ 298), o todo da constituição. Mas é só pelo fato de essas prestações serem reduzidas a *dinheiro*, enquanto *valor* universal existente das coisas e das prestações, que elas podem ser determinadas de maneira justa e, ao mesmo tempo, de tal modo que os trabalhos e serviços *particulares* que o singular pode prestar sejam mediados pelo seu arbítrio.

Pode-se certamente diferenciar em geral o que é objeto da legislação universal e o que é para se confiar à determinação das autoridades administrativas e à regulamentação do governo, de modo que, naquela, reside somente o que por seu conteúdo é inteiramente universal, as determinações legais, neste, porém, o particular e o modo da *execução*. Mas essa distinção não é plenamente determinada, já pelo fato de que a lei, para que seja lei e não meramente um mandamento em geral (como "não deves matar", compare-se com a Anotação ao § 140), tem de ser *determinada* em si mesma; mas quanto mais determinada ela é, tan-

to mais o seu conteúdo se aproxima da capacidade de ser executado assim como ele é. Mas, ao mesmo tempo, a determinação de que a lei fosse tão longe daria a ela um aspecto empírico, que na execução efetiva teria de estar submetido a alterações, o que prejudicaria o [seu] caráter de lei. Na própria unidade orgânica dos poderes do Estado reside o fato de que é *um* espírito que fixa o universal e que o leva à sua efetividade determinada e o executa. — Pode, à primeira vista, chamar a atenção no Estado o fato de que das muitas habilidades, posses, atividades, dos talentos e das *riquezas* vivas infinitamente variadas que nele residem e estão ao mesmo tempo ligadas a uma disposição de ânimo, ele não exija nenhuma prestação direta, porém reivindique somente *uma* forma de riqueza, a que aparece como dinheiro. — As prestações que se referem à defesa do Estado contra inimigos pertencem primeiramente ao dever de que trata a próxima seção. Mas, de fato, o dinheiro não é uma riqueza *particular* ao lado das restantes, porém é o elemento-universal das mesmas, na medida em que elas se produzem na exterioridade do ser-aí, na qual elas podem ser apreendidas como uma *Coisa*.[528] É somente nesse ápice de exterioridade que é possível a determinidade *quantitativa* das prestações e, com ela, a justiça e a igualdade das mesmas. — Na *República* de Platão os guardiães repartem os indivíduos entre os estamentos particulares e impõem a eles as suas prestações *particulares* (cf. § 185 A); na monarquia feudal, os vassalos tinham igualmente de prestar serviços indeterminados, mas também serviços determinados em sua *particularidade*, como, por exemplo, o ofício de juiz etc.; no Oriente, no Egito, as prestações para as imensas construções arquitetônicas etc. são igualmente de qualidade *particular* etc. Nessas situações falta o princípio da *liberdade subjetiva*, o princípio de que o fazer substancial do indivíduo, que em tais prestações é de toda maneira algo particular em seu conteúdo, seja mediado pela sua *vontade particular* — um direito que é somente possível pela exigência das prestações na forma do valor universal e que é o fundamento que provocou essa transformação.[529]

---

[528] Ver, acima, os §§ 63 e 77.

[529] Nos Estados modernos, a regra é a redução das prestações que o indivíduo deve ao Estado ao seu caráter puramente quantitativo, mediante a sua equiparação pelo dinheiro enquanto "forma do valor universal", portanto, a sua redução ao pagamento de impostos, com a exceção do serviço militar obrigatório, que é a única obrigação pes-

Adendo (H). Os dois lados da constituição referem-se aos direitos e às prestações dos indivíduos. No que concerne às prestações, elas se reduzem, entrementes, quase todas, a dinheiro. O dever do serviço militar é agora quase a única prestação pessoal. Em tempos passados reivindicou-se muito mais o que há de concreto nos indivíduos e convocaram-se os mesmos ao trabalho por sua habilidade. Entre nós, o Estado *compra* aquilo que precisa, e isso pode aparecer à primeira vista como algo abstrato, morto e insensível, e pode também parecer que o Estado teria entrado em decadência pelo fato de se contentar com prestações abstratas. Mas reside no princípio do Estado moderno que tudo o que o indivíduo faz seja mediado por sua vontade. Graças ao dinheiro, porém, a justiça da igualdade pode ser realizada com muito mais êxito. De outra maneira, se dependesse da capacidade concreta, o mais talentoso seria mais onerado com impostos do que o desprovido de talento. Mas o respeito pela liberdade vem agora à luz precisamente pelo fato de que só se toma de alguém aquilo que pode dele ser tomado.[530]

---

soal remanescente. Essa redução é não só condição da igualdade dos cidadãos e da justiça das prestações exigidas pelo Estado, mas, também, condição da efetivação do princípio da liberdade subjetiva na sociedade civil, expresso aqui pela livre escolha da atividade profissional, cujo conteúdo particular é mediado pela vontade particular do arbítrio. Hegel, assim, por um lado, vincula essencialmente a sua análise das condições materiais de justiça no Estado moderno com o princípio da liberdade subjetiva, portanto, vincula esse "ápice de exterioridade" da determinação puramente monetária das prestações com a concretização do princípio da subjetividade na sociedade civil; mas, por outro, conforme a tese especulativa central do § 1, promove o direito inerente ao princípio da liberdade subjetiva a "fundamento que provocou essa transformação" das prestações pessoais em monetárias.

Mas, precisamente devido a essa redução de todas as prestações à sua forma mais abstrata e exterior no dinheiro, as questões financeiras passam a constituir o assunto "principal" e "o mais universal" do Estado moderno e, mesmo, o "único objeto do poder legislativo" (*VRph 1824-25*, pp. 700, 703). Apesar disso, Hegel exclui a votação do orçamento, a que ele se refere como "lei orçamentária" (*Finanzgesetz*), da competência do poder legislativo, primeiro, porque ela, rigorosamente, não é uma lei, pois não tem por objeto o universal, mas o que é singular e passageiro, uma vez que muda a cada ano; segundo, porque a atribuição dessa função executiva e decisória ao poder legislativo, ao mesmo tempo que enfraqueceria a autoridade monárquica, enquanto ápice decisório do Estado, reforçaria a subordinação do poder governamental e do poder monárquico ao legislativo, o que é, para Hegel, uma das causas do malogro da constituição francesa liberal de 1791.

[530] É o respeito pela liberdade subjetiva que "suscitou" (*hat herbeigeführt*) a forma jurídica e monetária das prestações devidas ao Estado. Esta forma permite que o Estado

§ 300

No poder legislativo como totalidade[531] são atuantes primeiramente os dois outros momentos, o *monárquico*, enquanto lhe compete a decisão suprema — [e] o *poder de governo*, enquanto momento consultivo dotado especialmente do conhecimento concreto e da visão de conjunto do todo em seus múltiplos aspectos e nos princípios efetivos que aí se solidificaram, as-

---

"entregue o concreto à sua livre administração pelo indivíduo-singular", de sorte que este só seja, literalmente, "agarrado" (*ergriffen*) naquela exterioridade em que legitimamente "pode ser agarrado" (*VRph 1822-23*, p. 792).

[531] Esta concepção integrativa do poder legislativo tem de ser compreendida a partir da peculiar concepção especulativa da diferenciação dos poderes, segundo a qual cada um deles, enquanto todo, contém dentro de si os outros e a si mesmo enquanto momentos nele atuantes. Por isso, mesmo reconhecendo, segundo a tradição constitucionalista francesa e Locke, a eminência do poder legislativo enquanto instância de formação do universal político (§ 273; *Kervégan*, p. 501, nota 1), a elaboração da lei pelo poder legislativo é, para Hegel, o resultado conjunto do concurso das deliberações da assembleia bicameral dos estamentos, que mediatizam e filtram os interesses particulares na perspectiva do interesse universal, da atividade técnica preparatória e consultiva do governo e da sanção final pelo príncipe. Este mantém o monopólio da função decisória, mas nem por isso é ele a instância suficiente da integração e da unidade estatal. Na medida em que o monarca deve decidir segundo o espírito da constituição e do ordenamento jurídico, o seu poder decisório, em última instância, também não implica um decisionismo no sentido de Carl Schmitt. Não cabe, todavia, às assembleias estamentais gerais, os estados gerais, na designação francesa (cujos membros seriam eleitos indiretamente pelas assembleias provinciais), que representam o todo do Estado, acima das assembleias provinciais, a iniciativa legislativa nem a competência da deliberação conclusiva com força decisória vinculativa para os dois outros poderes que integram o todo do poder legislativo. Elas não são, por isso, instâncias independentes da formação da vontade universal, mas, primariamente órgãos de mediação e filtragem, segundo as forças políticas vigentes, dos interesses sociais corporativamente organizados, que graças a elas alcançam "significação e eficácia políticas" (§ 303), são elevados à "universalidade empírica" da "consciência pública" e tornam-se "assuntos universais" (§ 301). Abstraindo dessa construção especulativa especificamente hegeliana da diferenciação dos poderes e do seu entrelaçamento recíproco, essa concepção se aproxima da proposta de Sieyès durante os debates constitucionais da Convenção (25 de julho de 1795) de um "sistema político da cooperação [*concours*]" entre os poderes.

sim como do conhecimento das carências do poder de Estado — finalmente, o elemento estamental.[532]

Adendo (H, G). Pertence às falsas maneiras de ver o Estado querer excluir os membros do governo dos corpos legislativos, como fez a Assembleia Constituinte [na França]. Na Inglaterra os ministros têm de ser membros do parlamento, e isto é correto na medida em que os participantes do governo devem estar em conexão, e não em oposição, com o poder legislativo. A noção da assim chamada independência dos poderes contém em si o erro fun-

---

[532] Tradução literal da expressão *das ständische Element*, em que o termo "estamento" aparece na forma adjetiva. O termo "elemento", por sua vez, tem uma dupla significação: ele designa o componente primeiro, "elementar", de um todo composto, aqui, especificamente, o momento representativo do poder legislativo, realizado nas assembleias estamentais (provinciais ou nacionais) que o integram, nas quais reside o elemento deliberativo, que, juntamente com o elemento consultivo do poder governamental e a decisão última, política ou legislativa (sanção da lei) do poder monárquico, compõe as funções integradas do poder legislativo; mas "elemento" designa, também, o âmbito, o domínio próprio de "apresentação" (*Darstellung*) do conceito ou da ideia, aqui, especificamente, o âmbito em que os assuntos universais de Estado são apresentados e deliberados, adquirindo publicidade, "consciência pública", entendida como a "universalidade empírica" formada no confronto das opiniões dos representantes.

É interessante observar que, no ditado do § 147 das *Preleções de 1817-18*, o elemento representativo-estamental do poder legislativo é mencionado em primeiro lugar, como sendo o seu "momento principal", e não por último, como aqui. Hegel, então, nestas *Lições*, contemporâneas à conjuntura da sua avaliação crítica do debate constitucional de Württemberg à luz da sua admiração pela carta constitucional liberal, outorgada por Luís XVIII em 1814, não só destaca "a participação ativa e a confiança consciente de si da universalidade dos cidadãos" no estabelecimento da vontade universal, como, antes disso, recusa explicitamente que a atividade legislativa "seja entregue a um conselho de Estado, às autoridades ministeriais e a comissões legislativas governamentais" (*VRph 1817-18*, § 147, v. I, p. 221). Essa contraposição não é, necessariamente, um argumento a favor da controvertida tese da "acomodação" das *Linhas fundamentais* à situação prussiana, mas antes um indício do realismo político de Hegel na avaliação do debate constitucional nas respectivas conjunturas histórico-políticas do Reino de Württemberg e da Prússia. Mesmo mantendo a sua reivindicação fundamental de uma constituição e de uma representação nacional unificada da universalidade dos cidadãos, acima das representações provinciais, esse deslocamento de acento das formulações da obra publicada revela a sua aproximação à realidade do papel preponderante que as comissões consultivas ministeriais, o conselho de Estado e o monarca tinham, então, na elaboração legislativa na Prússia (ver Grawert, R., "Verfassungsfrage und Gesetzgebung in Preussen. Ein Vergleich der vormärzlichen Staatspraxis mit Hegels rechtsphilosophischem Konzept", in: Lucas e Pöggeler, *op. cit.*, pp. 257-310).

damental de que os poderes independentes, não obstante [sua independência], devem se limitar reciprocamente. Mas, por essa independência, é suprimida a unidade do Estado, que é o que cabe antes de tudo buscar.

§ 301

O elemento *estamental* tem a destinação de trazer os assuntos universais à existência não somente *em si*, mas também *para si*, isto é, de trazer nele à existência o momento da *liberdade formal* subjetiva, a consciência pública enquanto *universalidade empírica* das maneiras de ver e dos pensamentos dos *muitos*.[533]

A expressão *os muitos* (οἱ πολλοὶ) indica a universalidade empírica mais corretamente do que a expressão corrente *todos*. Pois, se quisermos dizer que é por si evidente que neste *todos*, inicialmente pelo menos não são visadas as crianças, as mulheres etc., então, com isso, é ainda mais evidente que não se deveria usar a expressão inteiramente determinada *todo*, onde ainda se trata de algo inteiramente indeterminado. — Entraram em circulação na opinião corrente, de modo geral, indescritivelmente tantas representações e maneiras de falar deformadas e falsas sobre o povo, a constituição e os estamentos, que seria um esforço vão querer listá-las, discuti-las ou retificá-las. A representação que

---

[533] Procedendo à sua habitual inversão feuerbachiana da tese especulativa, Marx vai criticar a formulação hegeliana segundo a qual os assuntos universais de Estado alcançam "a sua existência para si" na consciência pública, que se formaria no elemento das assembleias estamentais, pois tal formulação se baseia em dois pressupostos que, para ele, são tributários da "inversão especulativa": 1) que os assuntos universais, na condição de tarefas do governo, já existem como um conteúdo em si universal, "pronto", enquanto assunto real do povo, antes da elevação do assunto em pauta à sua universalidade mediante o debate na esfera pública; 2) que a consciência pública é rebaixada a uma simples "universalidade empírica", a uma mera subjetivação formal de um conteúdo que vale como substancial, de sorte que aquela seria, na reformulação irônica de Marx, "um mero *pot-pourri* dos pensamentos e maneiras de ver dos 'muitos'" (*KHRph*, *MEGA*, I, 2, p. 66; *CFD*, p. 80). Para Marx, ao contrário, a consciência pública é "a existência efetiva do espírito do Estado" e dos assuntos universais, que se concretizam enquanto assuntos do povo, de sorte que a representação política mediante a qual os assuntos universais alcançariam nas assembleias estamentais a universalidade da consciência pública, não seria senão a ilusão política da sociedade civil. "O elemento estamental é a existência ilusória dos assuntos do Estado enquanto causa do povo [*Volkssache*]" (*ibid.*; *ibid.*).

a consciência comum costuma inicialmente ter diante de si a respeito da necessidade e da utilidade do concurso dos estamentos é, sobretudo, por exemplo, a de que os deputados oriundos do povo ou mesmo o povo *teria de compreender da melhor maneira* o que melhor lhe convém e de que ele teria indubitavelmente a vontade melhor para esse melhor. No que concerne ao primeiro ponto, ocorre que o povo, ao contrário, enquanto com esta palavra se designa uma parte especial dos membros de um Estado, exprime a parte *que não sabe o que quer*. Saber o que se quer e, mais ainda, o que quer a vontade sendo em si e para si, a razão, é fruto de um conhecimento e um discernimento mais profundos, que não são precisamente Coisa própria do povo.[534] — A garantia que os estamentos oferecem para o bem comum e para a liberdade pública não se encontra, se refletirmos um pouco, no discernimento particular desses estamentos — pois os mais altos funcionários do Estado necessariamente têm um discernimento mais profundo e mais abrangente da natureza das instituições e das carências do Estado, assim como uma habilidade e um hábito maiores no trato dessas tarefas, e *podem* fazer o melhor sem os estamentos, assim como eles também têm de fazer permanentemente o melhor durante as assembleias estamentais; — em contrapartida, essa garantia reside em parte, certamente, num acréscimo de discernimento dos deputados, que, sobretudo, discernem melhor o agir dos funcionários que estão mais distantes da vigilância dos superiores e, particularmente, discernem melhor as carências e as falhas mais urgentes e especiais que eles têm diante de si na intuição concreta; mas, em parte, essa garantia reside em que a crítica esperada de muitos, no caso, uma crítica pública, tem o efeito de já aplicar antecipadamente o melhor discernimento às suas tarefas e aos projetos a serem apresentados, e de só implementá-los em conformidade com os motivos mais puros — uma pressão que atua igualmente sobre os próprios membros dos

---

[534] "Não é verdade que o povo sabe o que melhor lhe convém, nem que ele o queira. O homem, o indivíduo, raramente sabe o que ele verdadeiramente quer; é necessário um discernimento profundo para saber o que o homem, a vontade racional, quer, um discernimento que não está presente no povo enquanto tal, [pois] o povo só tem um sentimento a respeito disso, e quando isso lhe é dito todos consentem.

Os grandes indivíduos da história fazem aquilo que todos querem fazer, expressam o que todos acham, por isso são grandes. Esse consentimento ao que é preciso, o sentimento obscuro disso, é algo diferente do que fazer emergir na consciência o que está na ordem do dia do tempo presente" (*VRph 1824-25*, pp. 705-6).

estamentos. Mas no que concerne, sobretudo, à [opinião] de que os estamentos teriam de maneira preferencial *boa vontade* a favor do bem comum, já se assinalou acima (§ 272 A) que ela pertence à maneira de ver da plebe, ao ponto de vista do negativo em geral, que pressupõe da parte do governo uma má vontade ou uma vontade menos boa — uma pressuposição que, se devêssemos responder a ela no mesmo tom, teria por consequência antes de tudo a recriminação de que os estamentos, uma vez que eles provêm da singularidade, do ponto de vista privado e dos interesses particulares, estão inclinados a atuar a favor destes às custas do interesse universal, ao passo que os outros momentos do poder de Estado, ao contrário, já se colocam por si no ponto de vista do Estado e estão dedicados ao fim universal. Por isso, no que concerne em geral à garantia que deve residir particularmente nos estamentos, cada uma das outras instituições do Estado partilha com eles o caráter de ser uma garantia do bem-estar público e da liberdade racional, e há entre elas instituições, como a soberania do monarca, a sucessão hereditária ao trono, a organização judiciária etc., nas quais essa garantia reside em grau ainda muito maior do que nos estamentos. É por isso que a determinação conceitual própria dos estamentos tem de ser buscada no fato de que neles vêm *à existência em relação ao Estado* o momento subjetivo da liberdade universal, o discernimento próprio e a vontade própria da esfera que nesta exposição foi chamada de sociedade civil. Que esse momento seja uma determinação da ideia desenvolvida até a totalidade, esta necessidade interna, que não é para confundir com as *necessidades* e as *utilidades externas*, decorre, como em toda parte, do ponto de vista filosófico.

Adendo (H). A posição do governo em relação aos estamentos não deve ser essencialmente uma posição hostil, e a crença na necessidade desse relacionamento hostil é um triste erro. O governo não é nenhum partido que se defronta a outro, de tal sorte que ambos teriam de obter vantagem ou extorquir algo um do outro, e se um Estado chega a essa situação, isso é uma calamidade, e não pode ser um sinal de saúde. Além disso, os impostos que os estamentos aprovam não devem ser considerados como uma dádiva ao Estado, porém eles são aprovados em vista do que é melhor para aqueles mesmos que os aprovam. O que constitui a significação própria dos estamentos é que, através deles, o Estado entra na consciência subjetiva do povo, e que este começa a participar daquele.

§ 302

Enquanto órgão *mediador*, os estamentos estão entre o governo em geral, de um lado, e o povo dissolvido nas esferas particulares e nos indivíduos, de outro. A destinação desses estamentos exige deles tanto o *sentido* e a *disposição de ânimo* do *Estado* e do *governo* quanto dos *interesses* dos círculos *particulares* e dos *singulares*. Ao mesmo tempo, essa posição tem a significação de uma mediação exercida em comum com o poder de governo organizado, a fim de que nem o poder do príncipe apareça como *extremo* isolado e, por causa disso, como mero poder dominador e arbitrário, nem os interesses particulares das comunas, das corporações e dos indivíduos se isolem, ou, mais ainda, a fim de evitar que os singulares venham a se apresentar como uma *multidão* ou como um *aglomerado*, por conseguinte, venham a se converter em um opinar e um querer inorgânicos, e em um mero poder de massa contra o Estado orgânico.[535]

---

[535] A dupla função mediadora a que os estamentos estão destinados, e que exige deles tanto o "sentido" do Estado e do governo quanto o dos interesses particulares comunitários e singulares, ora coloca os estamentos sozinhos na posição de termo-médio entre o governo em geral e o povo enquanto multidão atomizada (enquanto "agregado"), ora os faz exercer conjuntamente com o governo a mediação entre o poder monárquico e o povo organizado em estamentos socioprofissionais, corporações e comunas no interior da sociedade civil. Essa dupla posição mediadora das "assembleias estamentais" (na designação antiquada, mas então corrente na Alemanha) visa a superar a oposição estrutural entre unidade e multiplicidade que está na base do Estado moderno, e que assume na representação jusnaturalista, a partir de Hobbes, a figura da oposição entre o atomismo da multidão na sociedade civil (no sentido da sua diferenciação moderna em face do Estado) e a majestade do Estado soberano, enquanto poder coercitivo sobre os indivíduos e unidade externa a eles. Por isso, à diferença da representação hobbesiana, na qual o representante soberano é que dá unidade à multidão para torná-la uma pessoa jurídico-política, os representantes parlamentares no Estado hegeliano não são nem representantes da unidade política do todo (que é assegurada, primariamente, pela singularidade conceitual do todo, encarnada na decisão jurídico-política em última instância do monarca) nem representantes da multidão que vota singularmente. Eles são representantes escolhidos a partir da articulação orgânica já existente na sociedade civil, graças aos estamentos socioprofissionais e às corporações. Esse enraizamento da representação política nesses círculos de universalidade intermediária da sociedade civil, nos quais se organizam "os interesses particulares comunitários" (§ 288), é para Hegel a única maneira de evitar a moderna "separação da vida civil e da vida política" (§ 303 A), de superar o atomismo e a dispersão social, que é a contrapartida da representação política jusnaturalista e liberal, mas também coibir a atuação política da multidão enquanto tal, enquan-

É uma das intelecções mais importantes da lógica a de que um momento determinado, que, estando em oposição, tem a posição de um extremo, deixa de sê-lo e passa a ser um momento *orgânico* pelo fato de que é, simultaneamente, *termo-médio*. No caso do objeto aqui considerado é da maior importância ressaltar esse aspecto, porque é um dos preconceitos frequentes, mas sumamente perigoso, representar os estamentos principalmente do ponto de vista da [sua] *oposição* ao governo, como se esta fosse a sua posição essencial. Organicamente, isto é, assumido na totalidade, o elemento estamental só se demonstra pela função da mediação.[536] Com isso, a própria oposição é rebaixada a uma

---

to agregado ou bando (*Haufen*), que a torna "mero poder de massa contra o Estado orgânico" (§ 302).

Daí a importância, para Hegel, de embasar essa dupla função mediadora dos estamentos no cerne da sua lógica especulativa, na lógica do conceito e do silogismo, para a qual os extremos de uma oposição, enquanto momentos da estrutura conceitual do todo, deixam de ser extremos irredutíveis ("efetivos", diria Marx) ao assumirem alternadamente uns em relação aos outros a função de termo-médio. A função rotativa da mediação dos poderes entre si e a dupla função mediadora dos estamentos, que embasam a teoria da representação política de Hegel, visam a impedir que a oposição entre os poderes, principalmente a que existe entre o poder legislativo e o poder governamental, mas também a oposição política, se torne "substancial" e, assim, ponha em perigo a unidade do Estado. Especificamente, a mediação conjunta da assembleia legislativa bicameral e do poder de governo visa a impedir a solidificação da oposição entre o poder monárquico, de uma parte, e a multidão, de outra, que tornaria o primeiro um "poder dominador e arbitrário" (*ibid.*), e a segunda uma "massa informe" e uma "coletividade inorgânica" (§ 303 A).

O sentido histórico-político dessa mediação conjunta se esclarece, em parte, na contraposição que Hegel delineia, nas *Preleções de 1824-25*, entre o sentido da oposição parlamentar na Inglaterra e na França, respectivamente. Enquanto na Inglaterra a oposição parlamentar contesta, antes de tudo, a política ministerial, "este ministério", respeitando, como a situação, os "princípios fundamentais do Estado", na França, onde a oposição é constituída pelos deputados republicanos, ela não mais "está no mesmo solo com o governo", e não mantém o "sentido e a disposição de ânimo" do governo e do Estado, assim que, se ela prevalece, ela destrói a constituição monárquica. Quando na Inglaterra a oposição prevalece, muda-se o ministério, sem pôr em perigo o Estado. Na França, se a assembleia não partilha mais com o governo o mesmo sentido do Estado, o veto do monarca, previsto na primeira constituição revolucionária de 1791 (capítulo III, seção III), ou é "um veto vazio sem força", e, se adquire força, é "só com a violência", ou, então, a assembleia (as assembleias estamentais, na linguagem obsoleta de Hegel) "tem de usar a violência e depor o rei violentamente" (*VRph 1824-25*, pp. 707-8).

[536] Há, na publicística alemã entre 1789 e 1848, um espectro extremamente diferenciado de teorias da representação (*Repräsentation*), todas perpassadas pela tensão en-

tre o princípio da concentração do poder do Estado na soberania monárquica, conforme a imposição do artigo 57 das "Decisões Finais" (*Schlussakte*) do Congresso de Viena (1815), de uma parte, e as inúmeras variantes do reconhecimento mais ou menos temperado, tíbio ou decidido, do princípio da soberania popular e/ou da representação nacional, implementados pela Revolução Francesa, de outra (ver Podlech, A., "Repräsentation", in: *GGrb.*, v. 5, pp. 509-47; Hofmann, H., "Repräsentation", in: *Repräsentation. Studien zur Wort-und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert. Schriften zur Verfassungsgeschichte*, v. 22, Berlim, Duncker & Humblot, 1974, pp. 416-40, 446-54; nesses dois verbetes encontra-se uma bibliografia exaustiva das fontes a respeito desse tema, cuja relevância, principalmente na Alemanha, se prolonga até o início do século XX). No extenso campo teórico delineado por essa tensão se desenvolvem várias versões de uma teoria híbrida da dupla representação, que procura combinar, misturar ou harmonizar aspectos democráticos da soberania do povo com o princípio da soberania monárquica, com nítida preponderância desta última. A sua formulação mais expressiva, num registro conservador, foi a filosofia do direito de Friedrich Julius Stahl (*Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, Heidelberg, 1830-37), segundo a qual o rei soberano e a representação estamental do povo são conjuntamente, de uma parte, representantes do poder do Estado, e, de outra, do povo não soberano, diretamente a contrapelo da tese de Sieyès acerca de uma concorrência entre a representação do monarca e a representação do parlamento, enquanto ambos são poderes delegados da nação soberana. "A relação entre o príncipe e os estamentos repousa [...] no modo diverso como eles representam a nação. O príncipe representa o Estado, a ordem ética, a qual deve subsistir acima dos homens, portanto, a nação na sua vocação para manejar essa ordem. Os estamentos representam o povo, isto é, a nação, na vocação que eles têm de obedecerem a essa ordem, os homens nas suas várias posições sociais, tal como estão submetidos à condução do Estado e tal como sentem essa condução se exercer de maneira favorável ou prejudicial sobre eles" (Stahl, *op. cit.*, v. 2, pp. 318 ss.; Podlech, A., "Repräsentation", in: *GGrb.*, v. 5, p. 541). A posição teórica e política de Hegel é muito própria e original, apesar das suas semelhanças, geralmente mais externas, com aspectos tanto do "constitucionalismo jusnaturalista" como do "constitucionalismo orgânico-romântico", segundo a caracterização de Podlech (*id.*, pp. 536-8). Hegel tenta elaborar uma teoria "pós-revolucionária" da representação, ao mesmo tempo política e estamental, que integra aspectos do sistema representativo no sentido de Sieyès, tais como o elemento individual e volitivo da delegação por mandato e a representação do conjunto do povo organizado estatalmente (embora não formalmente designada de "representação nacional"), com aspectos de uma representação estamental, porém não no sentido feudal ou protomoderno ("absolutista") das prerrogativas que os velhos estamentos pactuavam com o príncipe, mas de estamentos enraizados nos grandes ramos da moderna divisão do trabalho e na organização corporativa dos interesses socioprofissionais inseridos na sociedade civil moderna. O que separa Hegel da concepção liberal de representação é a recusa de atribuir às assembleias estamentais uma função de garantia jurídica e controle político do arbítrio do príncipe, até porque a decisão última do monarca pressupõe a universalidade da constituição e da lei e está, assim, normativamente integrada por elas (§ 285). É preciso tam-

aparência. Se essa oposição, no seu fenômeno, concernisse não apenas à superfície, mas se tornasse efetivamente uma oposição substancial, o Estado estaria em via de soçobrar. — O sinal de que o conflito não é dessa espécie resulta, segundo a natureza da Coisa, de que os objetos desse conflito não dizem respeito aos elementos essenciais do organismo do Estado, mas a coisas mais especiais e indiferentes, e a paixão que, no entanto, se vincula a esse conteúdo torna-se partidarismo a favor de um interesse meramente subjetivo, por exemplo, por cargos mais altos no Estado.

Adendo (H). A constituição é essencialmente um sistema de mediação. Nos Estados despóticos, onde só há príncipes e povo, o último atua, quando atua, meramente como uma massa destruidora contra a organização. Mas, intervindo organicamente, a multidão impõe os seus interesses de modo conforme ao direito e à ordem. Se, pelo contrário, esse meio não é disponível, então o exprimir-se da massa será sempre algo selvagem. É por causa disso que nos Estados despóticos o déspota poupa o povo, e a sua fúria só atinge o seu entorno. Pela mesma razão, também, o povo nesse Estado só paga poucos impostos, os quais, num Estado constitucional, são lançados graças à consciência mesma do povo. Em nenhum país pagam-se tantos impostos quanto precisamente na Inglaterra.

---

bém ressalvar que para Hegel o príncipe não é "representante" da unidade do povo e do poder do Estado, como na tradição jusnaturalista. A maior proximidade com as teorias dos seus contemporâneos está em que a representação é pensada fundamentalmente como "mediação", genericamente, entre a sociedade civil e o Estado, especificamente, na figura da dupla mediação, tematizada no *caput* do parágrafo, a primeira, a que as assembleias estamentais exercem entre governo e povo, e a segunda, a que elas exercem conjuntamente com o governo entre o príncipe e o povo (§ 302). Essa mediação só é "racional" se exercida "organicamente", isto é, integrada no todo do Estado, de modo que o sistema representativo moderno de deputação é combinado com uma representação estamental, no sentido de que o elemento da representação vicária (o "estar no lugar do outro", a *Vertretung*) da delegação é temperado e integrado por um aspecto de representação identitária, em que o próprio interesse representado "está efetivamente presente" no seu representante (§ 311), na medida em que este, por sua pertença estamental e corporativa, adquire no exercício de cargos de autoridade a experiência para "apresentá-lo" como universal. Essa institucionalização política da representação estamental, pensada antes de tudo como "mediação", é um tema que a filosofia do direito de Stahl posteriormente desenvolve em perspectiva conservadora, remetendo-se diretamente a Hegel (Hofmann, H., "Repräsentation", in: *Repräsentation. Studien zur Wort-und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, *op. cit.*, p. 439).

§ 303

O estamento *universal*, mais precisamente aquele que se dedica ao *serviço do governo*, tem de ter na sua destinação imediatamente o universal por fim da sua atividade essencial; no elemento estamental do poder legislativo, o *estamento privado*[537] atinge uma *significação* e atuação *políticas*.[538] Ora,

---

[537] O "estamento privado" é introduzido e caracterizado, aqui, por oposição ao "estamento universal". Este, enquanto corpo de funcionários a serviço do governo, se dedica direta e essencialmente ao universal e, por isso, não participa do elemento estamental do poder legislativo. Aquele compreende o "estamento substancial" (§ 203) e o estamento, tripartido, da industriosidade burguesa (artesanato, indústria e comércio) (§ 204), no qual se articulam as diferentes atividades profissionais, mediadas pela divisão social do trabalho, e que constitui o solo em que se enraíza a representação política "orgânica" da sociedade civil, que parte da sua estruturação socioprofissional já existente.

[538] A tese segundo a qual a organização estamental e corporativa da sociedade civil readquire, mediante a representação política estamental, uma "significação e uma atuação políticas" é o fulcro da crítica de Marx à teoria hegeliana da representação política. O que torna essa crítica ainda mais interessante é que ela revela também certeiramente a intenção central dessa teoria: propor uma alternativa tanto à representação liberal quanto à representação por mandato imperativo, procurando enraizar a representação ao mesmo tempo política e estamental na própria diferenciação socioprofissional e na organização corporativa da sociedade civil, de sorte que a base da representação política seja a sociedade civil enquanto "estamento privado" "como aquilo que ele já é", a fim de suspender a diferença entre sociedade civil e Estado e impedir a sua separação. "Os estamentos políticos e os estamentos na sociedade civil têm de se engrenar um no outro [*ineinandergreifen*]. Como os cidadãos estão constituídos na sociedade civil, assim também devem entrar em cena no mundo político. A pior representação que se pode ter a propósito da constituição dos estamentos é a de que eles têm de ser escolhidos pelos indivíduos singulares. Pois os muitos são uma massa informe, mas o que se apresenta no Estado tem de ser organizado. Os estamentos políticos só são estáveis no Estado enquanto membros de algo já estável em si mesmo, como as corporações e as associações cooperativas" (*VRph 1822-23*, pp. 802-3). Ora, é esse entrosamento entre os estamentos sociais e os estamentos políticos o ponto preciso que Marx critica, mais exatamente, o de que a organização estamental e corporativa da sociedade civil, mediante o elemento estamental do poder legislativo, isto é, a representação estamental, adquire uma dimensão intrinsecamente política. Esse ponto é inseparável do que Marx vê como o acerto e a profundidade do diagnóstico de Hegel sobre a sociedade civil moderna, o de que ela é uma esfera autônoma e não política, um "estamento privado", que, de fato, não comporta esse enraizamento do político no social. "O mais profundo em Hegel é que ele percebe a separação

o mesmo não pode aparecer nesse elemento nem como uma massa indivisa nem como uma multidão dissolvida nos seus átomos, porém tem de aparecer como *aquilo que ele já* é, a saber, como diferenciado no *estamento* que se funda na relação substancial e naquele que se funda nas carências particulares e no trabalho que as medeia (§§ 201 ss.). Somente assim, com respeito a essa sua diferenciação, o *particular*, que é efetivo no Estado, vincula-se verdadeiramente ao universal.

Isso vai contra uma outra representação corrente, segundo a qual, visto que o estamento privado é alçado no poder legislativo à participação da Coisa universal, ele teria de aparecer aí na forma de *singulares*, seja que eles escolham mandatários[539] para essa função, seja até

---

da sociedade civil e da sociedade política como uma contradição" (*KHRPh*, *MEGA*, I, v. 2, p. 80; *CFD*, p. 93). Como Marx concebe a relação de diferença e de oposição entre sociedade civil e Estado, estabelecida por Hegel, como uma "separação" e uma "contradição", visto que na sociedade moderna "o elemento político-estamental não é senão a expressão factual da relação efetiva do Estado e da sociedade civil, que é a sua separação", (*id.*, pp. 80-5; *id.*, pp. 91-3), a sociedade civil enquanto "estamento privado" só pode alcançar uma "significação e uma atuação políticas" renunciando precisamente àquilo que ela pretensamente "já é". Com efeito, enquanto "estamento privado", ela não é política, e, na sua separação do Estado, ela "não só aparece, como é realmente, por toda parte, 'uma multidão dissolvida nos seus átomos', e tem de aparecer e apresentar-se enquanto atomística em sua atividade político-estamental" (*id.*, p. 86; *id.*, p. 94). "A *constituição estamental*, onde ela não é uma tradição da Idade Média, é a tentativa de, em parte, lançar o homem de volta dentro da própria esfera política na limitação da sua esfera privada, de fazer da sua particularidade a sua consciência substancial, e, como a distinção estamental existe politicamente, de também convertê-la novamente numa distinção social" (*id.*, p. 90; *id.*, p. 98). À "união" terminológica e "anteriormente presente" (§ 303 A) da significação social e da significação política do estamento, invocada por Hegel ao final da Anotação como corroboração da sua proposta de reatualizar, mediante a representação estamental, uma dimensão política imanente à articulação estamental e corporativa da sociedade civil moderna, Marx contrapõe o processo histórico irreversível da transformação dos estamentos políticos em estamentos sociais, consumada na Revolução Francesa, "que fez das distinções estamentais da sociedade civil simples distinções sociais, distinções da vida privada, sem qualquer significado na vida política. A separação da vida política e da sociedade civil foi, assim, consumada" (*KHRPh*, *MEGA*, I, v. 2, p. 89; *CFD*, p. 97).

[539] *Stellvertreter*. É importante marcar a diferença entre *Stellvertreter* ("mandatário", ver § 309) e *Repräsentanten* (§ 311 A). Os "representantes", no sentido moderno, inaugurado pela teoria hobbesiana da autorização, têm a função de erguer os interesses particulares à universalidade mediante o exercício do mandato livre, e, representando assim os interesses universais do todo político, instituir a unidade dos representados en-

mesmo que cada um deva exercer ele próprio o seu voto no poder legislativo. Essa maneira de ver abstrata, atomística, desaparece já na família, bem como na sociedade civil, onde o singular só vem a aparecer como membro de um universal. Mas o Estado é essencialmente uma organização de membros tais que eles são *círculos para si*, e nele nenhum momento deve mostrar-se como uma multidão inorgânica. Os *muitos*, enquanto singulares, o que se entende sem mais por povo, são certamente um *conjunto*, mas apenas enquanto *multidão* — uma massa informe, cujo movimento e atuar, precisamente por isso, seria somente elementar, irracional, selvagem e assustador. Quando, em relação à

---

quanto povo (Rousseau) ou enquanto nação (Sieyès), dando forma à vontade comum. Mas Hegel quer superar tanto as consequências dessa "maneira de ver atomística" da representação liberal que isola o indivíduo, na medida em que a ação política está concentrada, sobretudo, senão exclusivamente nos representantes, quanto a representação meramente substitutiva por mandatários, oriunda da figura jurídica do mandato de direito privado, na qual os representantes estão vinculados às instruções dos representados e que, mais tarde, noutro contexto histórico e político, assumirá a figura do "mandato imperativo".

Hegel procura reunir a representação política no sentido moderno com elementos de uma representação enraizada organicamente nos interesses particulares comunitários desses "círculos" (§ 308) de universalidade intermediária, constituídos pelas comunas, corporações, associações cooperativas e pelos grandes ramos da divisão social do trabalho (Hegel exemplifica com o comércio, a indústria), nos quais se organiza a sociedade civil. Os "representantes" que emergem da articulação socioprofissional da própria sociedade civil e dos seus principais ramos têm, assim, tanto a função de erguer, no "elemento político-estamental" (§ 304), esses interesses particulares comunitários à "participação na Coisa universal", na *res publica*, quanto a função de representar, não os indivíduos-singulares, mas esses interesses de universalidade intermediária, e não mais no sentido da representação substitutiva, mas no sentido de que "o próprio interesse [do representado] esteja *efetivamente presente* no seu representante", e que este permaneça vinculado por uma relação de confiança com o "elemento objetivo" do qual provém (§ 311 A).

Daí o caráter historicamente bifronte e conceitualmente híbrido dessa teoria da representação hegeliana. Hegel compartilha com os reformadores prussianos a proposta segundo a qual os deputados devem ser primeiramente representantes das corporações, e não dos distritos geográficos. No projeto constitucional elaborado pelo chanceler Hardenberg, de cujas posições Hegel estava próximo, os deputados das assembleias estamentais nacionais (Estados Gerais, na terminologia francesa) deviam ser escolhidos pelos deputados das assembleias regionais, e dentre eles, mas estes eram representantes (*Stellvertreter*) das corporações, e não dos distritos (cf. *Nisbet*, nota 1 ao § 303, p. 471).

constituição, se ouve falar ainda do *povo*, dessa coletividade[540] inorgânica, pode-se já saber de antemão que só há que esperar generalidades e declamações equívocas. — A representação [*Vorstellung*] que de novo dissolve numa multidão de indivíduos as comunidades já aí-presentes nesses círculos, lá onde elas entram no elemento-político, isto é, no ponto de vista da *suprema universalidade concreta*, mantém, precisamente com essa dissolução, a vida civil e a vida política separadas uma da outra e coloca por assim dizer esta última no ar, já que a sua base seria somente a singularidade abstrata do arbítrio e da opinião, por conseguinte, o contingente, e não um fundamento *estável* e *legitimado* em si e por si. — Embora nas representações dessas pretensas teorias os *estamentos* da sociedade *civil* em geral e os *estamentos* na sua significação *política* estejam muito distantes uns dos outros, a língua [alemã] manteve, contudo, ainda a união que, em todo caso, estava anteriormente aí-presente.

§ 304

O elemento político-estamental contém em sua própria determinação, ao mesmo tempo, a diferença dos estamentos já presente nas esferas anteriores. A sua posição inicialmente abstrata, a saber, a do *extremo* da *universalidade empírica* em face do *princípio do príncipe* ou do *princípio monárquico* em geral — posição na qual reside somente a *possibilidade da concordância* e, com isso, igualmente, a *possibilidade* da contraposição *hostil* —, essa posição abstrata só se torna uma relação racional (um *silogismo*, cf. Anotação ao § 302), pelo fato de que a sua *mediação* vem à existência. Assim como, da parte do poder do príncipe, o poder governamental (§ 300) já tem essa destinação, assim também, da parte dos estamentos, um momento dos seus momentos [a câmara baixa] tem de estar voltado para destinação de existir essencialmente enquanto momento do termo-médio.[541]

---

[540] A tradução de *Gesamtheit* por "coletividade" neste contexto sociopolítico é pertinente por trazer à luz o paralelismo etimológico dos dois substantivos, nas respectivas línguas. *Gesamtheit* remete diretamente ao advérbio *samt*, que origina *zusammen*, e, indiretamente, ao verbo *sammeln* ("reunir", "colher", "coletar", "coligir"), de maneira análoga à remissão de "coletividade" ao latim *colligere*, que, além dos sentidos mencionados de *sammeln*, tem também o sentido de "compreender", "abarcar".

[541] O termo-médio da representação política estamental, na sua dupla função me-

§ 305

Um dos estamentos[542] da sociedade civil contém o princípio que é por si capaz de ser constituído em vista dessa relação política, a saber, o estamento da eticidade natural, o qual tem por sua base a vida familiar e, no que diz

---

diadora (§ 302), integra em si dois momentos essenciais, o poder governamental, enquanto delegação do poder monárquico, e o elemento especificamente político da assembleia estamental, a câmara baixa, enquanto delegação ("deputação") dos estamentos socioprofissionais e das corporações. Ver a arguta e extensa crítica de Marx, extremamente esclarecedora da visada política e das teses hegelianas: 1) à dupla mediação que Hegel atribui às assembleias estamentais, a primeira, entre o governo e o povo enquanto multidão, e a segunda, exercida conjuntamente com o governo, entre o príncipe e a sociedade civil no conjunto dos seus interesses particulares (*ibid.*); 2) ao caráter "híbrido" assumido por esse termo-médio político que é o elemento estamental, analisado por Marx como um "*mixtum compositum* dos dois extremos" (o príncipe e a sociedade civil); estes, alternadamente, ora são "extremos efetivos", que, para Marx, não comportam mediação e, por isso, se armam numa "contradição irreconciliável", ora exerceriam a função mediadora de termo-médio, graças à qual se integrariam como momentos na totalidade orgânica do Estado, em vista da superação da oposição entre sociedade civil e Estado, como pretende Hegel (*KHRph*, *MEGA*, I, v. 2, pp. 91-100; *CFD*, pp. 99-107).

[542] Conforme a divisão triádica dos estamentos da sociedade civil segundo os três momentos lógicos do conceito, trata-se do primeiro estamento, o "estamento substancial" (§ 203). Mas, considerando em primeiro lugar a diferenciação interna desse estamento entre o "estamento dos proprietários fundiários" e o "estamento camponês", a que se refere o § 307, e que é explicitada nas *Preleções de 1823-24* (*VRph 1823-24*, p. 807; ver também § 306 Ad.), e, em segundo lugar, a destinação política natural desse estamento a ocupar a câmara alta, legitimada pela hereditariedade e pela independência da propriedade fundiária agrícola, que, por sua vez, é garantida pela prerrogativa estatal do morgadio, é claro que essa vocação política natural não inclui o "estamento camponês", mas só aquela parte do estamento substancial que, graças à propriedade fundiária, partilha com o poder monárquico o privilégio natural da primogenitura. Mas é a inalienabilidade jurídica da propriedade, assegurada pelo morgadio, o que funda a hereditariedade da propriedade e estabelece essa relação direta entre a propriedade fundiária e a atividade política não mediada pela "contingência de uma escolha", mas perpetuada pela primogenitura, de sorte que a "câmara alta" não está propriamente numa relação de representação política com o estamento substancial. Como assinalou Kervégan, a câmara alta constitui uma espécie de nobreza hereditária, que, na sistemática hegeliana, "vai de encontro à definição estritamente funcional dos estamentos (*Berufstände*), a favor da qual fala toda a teoria da sociedade civil" (*Kervégan*, p. 509, nota 1).

respeito à subsistência, a propriedade fundiária, por conseguinte, tem, com respeito à sua particularidade, um querer que repousa sobre si, e tem em comum com o elemento do príncipe a determinação natural, a qual esse elemento encerra em si mesmo.[543]

§ 306

Esse estamento é mais precisamente constituído para a [sua] posição e significação políticas na medida em que o seu patrimônio é independente tanto do patrimônio do Estado como da insegurança da indústria, da busca compulsiva do ganho e da mutabilidade da posse em geral — independente tanto do favor do poder governamental como do favor da multidão —, e é mesmo tornado estável *contra o próprio arbítrio* pelo fato de que os membros desse estamento, chamados a essa destinação, estão privados do direito que os outros cidadãos têm, em parte de dispor livremente da sua propriedade inteira, em parte de saber que ela será transmitida aos filhos segundo a igualdade do amor para com eles; — o patrimônio torna-se, assim, um *bem hereditário inalienável*, gravado pelo *morgadio*.[544]

---

[543] Embora essa nobreza hereditária tenha a sua base na grande propriedade fundiária, Hegel faz questão de assinalar que não se trata de uma "nobreza feudal". "Não se trata aqui de nobreza feudal, que teria direitos especiais em consideração de sua propriedade; a nobreza aqui em vista é de espécie inteiramente diferente, e pode-se chamá-la de nobreza ou também de não nobreza, é de todo indiferente. Esse estamento deve ser independente em face do poder do príncipe, e igualmente em face da multidão, independente do favor do governo, como do da multidão, e essa independência consiste, sobretudo, na grande propriedade" (*VRph 1824-25*, p. 713).

[544] Hegel revalida e justifica o morgadio unicamente pela sua finalidade política, que é a de garantir, mediante as cláusulas da indivisibilidade e da inalienabilidade da grande propriedade fundiária, a estabilidade da composição da câmara alta, enquanto órgão mediador entre o poder do príncipe e a sociedade civil (*id.*, v. 4, p. 715), uma vez que ele admite que o morgadio é um "sacrifício", e Gans acrescenta, ao final do Adendo, "um entrave" (*Fessel*) à liberdade do direito privado em geral, especificamente, à liberdade do direito de propriedade, à igualdade da partilha hereditária e à liberdade de testamento. Marx elogia inicialmente a "decência e a honestidade do entendimento" de Hegel por não querer o "morgadio em si e por si" (*KHRph*, *MEGA*, I, 2, p. 109; *CFD*, p. 115), mas como um meio político para estabilizar a câmara dos pares. Mas, como para ele a propriedade fundiária é a forma da "propriedade privada por excelência", "soberana", visto que ela não é mediada e "posta pela *vontade social*", o morgadio passa a ser

Adendo (H). Esse estamento tem um querer dotado de mais subsistência por si. No seu conjunto o estamento dos proprietários fundiários se distingue em sua parte cultivada e no estamento camponês.[545] Em contrapartida, a essas duas espécies se contrapõe o estamento da indústria, enquanto é dependente da carência e está a ela remetida, e o estamento universal, enquanto essencialmente dependente do Estado. A segurança e a estabilidade desse estamento pode ser ainda aumentada pela instituição do morgadio, que, todavia, só é desejável do ponto de vista político, pois ao morgadio está ligado um sacrifício para o fim político, a fim de que o primogênito possa viver de modo independente. A fundamentação do morgadio reside em que o Estado não deve contar com a mera possibilidade da disposição de ânimo, porém com algo necessário. Ora, a disposição de ânimo certamente não está ligada a um patrimônio, mas a conexão relativamente necessária [entre ambos] está em que quem possui um patrimônio autônomo não está restringido por circunstâncias externas e, assim, pode de maneira desimpedida proceder e agir em prol do Estado. No entanto, onde faltam instituições políticas, a fundação e o favorecimento de morgadios nada mais é do que um entrave

---

para ele um mero "efeito" da propriedade fundiária privada, que adquire, assim, "poder [...] sobre o Estado político", "ao passo que Hegel descreve o morgadio como o *poder do Estado político sobre a propriedade privada*" (*id.*, pp. 107-8; *id.*, pp. 113-4). Em consequência dessa inversão, a propriedade fundiária torna-se a "substância" de que o senhor do morgadio é apenas o "acidente", e "a qualidade política do senhor morgado" torna-se "a qualidade política do seu bem hereditário" (*id.*, p. 116; *id.*, p. 122). Daí a sua interpelação a Hegel: "Que filosofia do direito é essa, em que a independência da propriedade privada tem no direito privado um significado diverso daquele do direito público?" (*id.*, p. 111; *id.*, p. 118).

[545] *Bauernstand*. Embora o *Allgemeines Landrecht* (*ALR*, Código Geral) prussiano, promulgado em 1791, tivesse abolido juridicamente a servidão da gleba, os camponeses ainda estavam largamente envolvidos no processo de sua emancipação das corveias remanescentes do regime feudal e das demais obrigações que os ligavam ao solo e lhes impunham uma residência fixa. Esse regime, em geral, os vinculava a um estatuto de sujeição ao senhorio (*Untertänigkeit*), que retinha ainda parcialmente um poder de polícia e de jurisdição sobre eles. O fato de serem, em princípio, pessoas livres e potenciais cidadãos, o que deveria implicar uma relação imediata ao Estado, passava ainda, em larga medida, pela sua sujeição ao senhorio exercido pelos proprietários fundiários pertencentes à nobreza de sangue. Daí a avaliação de Koselleck de que, apesar de todas as agitações e revoltas por eles desencadeadas, a fim de reivindicar a implementação dos dispositivos que atenuavam por via administrativa a sua situação precária, eles nunca entraram em cena "enquanto estamento político". "Ligados ao solo e ao senhorio, permaneceram [em suas agitações] limitados aos seus distritos" (Koselleck, R., *op. cit.*, p. 172; cf. pp. 134-42).

posto à liberdade do direito privado, entrave ao qual ou é preciso acrescentar o sentido político ou ele se encaminha à sua dissolução.

§ 307

O direito dessa parte do estamento substancial está, dessa maneira, com efeito, por um lado, fundado no princípio natural da família, mas, ao mesmo tempo, esse princípio é invertido por duros sacrifícios para o *fim político*, com o que esse estamento está essencialmente remetido à atividade para esse fim e, igualmente em consequência disso, é chamado e *legitimado* a essa atividade pelo *nascimento*, sem a contingência de uma escolha. Por isso, esse estamento tem uma posição estável, substancial, entre o arbítrio subjetivo ou a contingência dos dois extremos, e, assim como ele traz em si mesmo uma imagem do momento do poder do príncipe (ver o § precedente), assim também partilha, de resto, com o outro extremo as mesmas carências e mesmos direitos e torna-se, assim, ao mesmo tempo, o sustentáculo do trono e da sociedade.

§ 308

Na outra parte do elemento estamental incide o lado *móvel* da *sociedade civil*, o qual, exteriormente por causa da multidão dos seus membros, mas essencialmente por causa da natureza da sua destinação e da sua ocupação, só pode intervir através de *deputados*. Na medida em que estes são delegados pela sociedade civil, é de se supor imediatamente que esta o faz *como aquilo que ela é* — por conseguinte, não enquanto dissolvida atomisticamente nos singulares e enquanto se reunindo somente por um instante sem sustentação ulterior para um ato isolado e temporário, porém, enquanto articulada nas suas corporações, comunas e associações cooperativas de todo modo já constituídas, que, dessa maneira, adquirem uma conexão política. Na legitimação da sociedade civil para uma tal deputação, convocada pelo poder do príncipe, assim como na legitimação do primeiro estamento a aparecer [na esfera política] (§ 307), a existência dos estamentos e das suas assembleias[546] encontra uma garantia própria, constituída.

---

[546] "Assembleia" (*Versammlung*) consta no singular, mas o parágrafo se refere cla-

O fato de que *todos*, singularmente, devem tomar parte na deliberação e na decisão sobre os assuntos universais do Estado, porque esses "todos" são membros do Estado e os seus assuntos são os assuntos de *todos*, pelos quais eles têm direito de ser concernidos em seu saber e na sua vontade — essa representação [*Vorstellung*], que quereria pôr o elemento *democrático sem nenhuma forma racional* no organismo do Estado, que só é tal mediante essa forma, vem tão facilmente à mente, porque ela se detém na determinação *abstrata* de ser membro do Estado, e o pensamento superficial se atém a abstrações. A consideração[547] racional, a consciência da ideia, é *concreta* e, nessa medida, se encontra com o verdadeiro sentido *prático*, que ele próprio nada mais é do que o sentido racional, o sentido da ideia — que, contudo, não há que se confundir com a mera rotina das tarefas e com o horizonte de uma esfera restrita. O Estado concreto é o *todo articulado* em *seus círculos particulares*; o membro do Estado é *membro* de um tal *estamento*; somente nessa sua determinação objetiva ele pode ser tomado em consideração no Estado. A sua determinação universal contém, em princípio, o duplo momento, o de ser *pessoa privada* e o de ser igualmente consciência e querer do *universal*, enquanto *ser-pensante*; mas essa consciência e esse querer só não são vazios, mas *dotados de conteúdo* e efetivamente *vivos*, quando estão preenchidos com a particularidade — e essa é o estamento particular e a determinação particular, ou seja, o indivíduo é *gênero*, mas tem a sua *efetividade* universal *imanente* como

---

ramente a duas câmaras: à câmara alta, composta pelos grandes proprietários fundiários, cuja legitimação para o cargo político é a independência do seu patrimônio (enquanto gravado pelo morgadio), uma independência que tem que se fazer valer tanto em face do príncipe quanto em relação às contingências do mercado e à "ânsia do ganho" — Hegel faz questão de assinalar que "não se fala, aqui, da nobreza feudal" e que "é de todo indiferente chamar [seus membros] de nobreza ou não" (*VRph 1824-25*, p. 720) —, e a câmara baixa, composta e legitimada por uma deputação ("convocada pelo príncipe") da sociedade civil em sua estrutura corporativa e comunal.

[547] *Betrachtung*, do verbo *betrachten*, tem o significado primeiro de "refletir atentamente sobre, de examinar e avaliar com cuidado" e, desde o século XV, o substantivo tem inclusive o sentido religioso de "contemplação e concentração absortiva", e só derivadamente o sentido, hoje usual, de "olhar, fitar, observar". A palavra portuguesa "consideração" capta muito bem o primeiro sentido, pois remete, na sua raiz, ao termo latino *sider* ("astro", "estrela") contido em *considerare*, que, conforme Ernout e Meillet, significa, na linguagem astrológica e dos augúrios, o exame cuidadoso e respeitoso dos astros (*DW*, p. 165; *Ernout/Meillet*, p. 623).

gênero *próximo*. — A sua destinação efetiva e viva ao *universal*, o indivíduo a alcança, por isso, antes de tudo, na esfera da corporação, da comuna etc. (§ 251) a que pertence, permanecendo-lhe aberta a possibilidade de, graças à sua habilidade, entrar em qualquer esfera para a qual se capacita, inclusive no estamento universal. Uma outra pressuposição reside na representação de que *todos* devem participar nos assuntos do Estado, a saber, a de que *todos entendem desses assuntos*, a qual é igualmente tão despropositada quanto, não obstante, difundida. Mas, na opinião pública (ver § 316) está aberto a cada um o caminho para externar e fazer valer também o seu opinar subjetivo sobre o universal.

§ 309

Como a deputação ocorre para a deliberação e a decisão sobre os assuntos *universais*, ela tem o sentido de que pela confiança sejam destinados a essas funções aqueles indivíduos que entendem melhor desses assuntos, do que os que delegam, assim como, também, de que façam valer não o interesse particular de uma comuna, de uma corporação, contra o interesse universal, porém, essencialmente este. Eles não estão, portanto, na situação de serem mandatários comissionados ou que transmitem instruções, tanto menos quanto a sua reunião tem a destinação de ser uma assembleia viva, cujos membros, deliberando em comum, se instruem e persuadem mutuamnte.[548]

Adendo (G). Na introdução da representação [*Repräsentation*], reside o fato de que o assentimento não deve ser dado imediatamente por todos, mas somente por delegados plenamente autorizados, pois o singular, agora, não concorre mais enquanto pessoa infinita. A representação se funda na

[548] Mesmo defendendo uma representação política enraizada na organização estamental e corporativa da sociedade civil, que parte de uma relação de confiança direta para com os deputados, baseada na sua competência e não passando pelo voto do indivíduo enquanto singular, Hegel recusa o mandato imperativo e a tese rousseauniana de que a vontade soberana do povo não pode ser representada. Ele advoga, assim, uma forma de mandato livre, que os deputados exercem num procedimento deliberativo comum, em que avaliam e filtram os interesses comunitários particulares à luz da anterioridade do interesse universal do conjunto da sociedade civil organizada em Estado, na direção de uma verdadeira "representação nacional", na acepção do conceito introduzido por Sieyès e retomado na Prússia por Von Stein e Von Hardenberg.

confiança: mas a confiança é algo diferente de eu dar o meu voto em pessoa, enquanto *este* [indivíduo]. O voto majoritário é igualmente contrário ao princípio segundo o qual eu devo estar presente enquanto este [indivíduo] àquilo que deve me obrigar. Tem-se confiança num homem quando se toma o seu discernimento pelo de alguém que tratará da minha causa como sendo sua causa, segundo o seu melhor saber e a sua melhor consciência moral. Portanto, o princípio da vontade subjetiva singular desaparece, pois a confiança se dirige a uma causa, aos princípios de um homem, do seu comportamento, do seu agir, em suma, ao seu sentido concreto. Importa, por isso, que aquele que passa a integrar um elemento estamental tenha um caráter, um discernimento e uma vontade que correspondam à tarefa de se ocupar de assuntos universais a que foi chamado. Pois o que importa não é que o indivíduo venha a tomar a palavra enquanto abstratamente singular, porém que os seus interesses se façam valer numa assembleia onde se trata do universal. Os eleitores precisam da garantia de que os deputados cumpram e promovam isso.

§ 310

A garantia de que os deputados tenham as propriedades e a disposição de ânimo correspondentes a esse fim — uma vez que o patrimônio independente já reclama o seu direito na primeira parte das assembleias estamentais[549] — mostra-se na segunda parte dessas assembleias, a que provém do elemento móvel e mutável da sociedade civil, sobretudo na disposição de

---

[549] Hegel se refere aos *Stände* para designar diretamente os "estamentos", mas, também, muitas vezes, no seu sentido especificamente político, as "assembleias estamentais". A diferença aqui mencionada entre uma "primeira parte" e uma "segunda parte" dos *Stände* só pode concernir às respectivas assembleias, uma composta pelos proprietários fundiários, a outra, por uma delegação da sociedade civil, designadas no § 312 como as "duas câmaras" em que se divide o "elemento estamental" (§ 312). A referência no final da Anotação a uma "tarefa estamental" (*das ständische Geschäft*) não remunerada também só pode se referir aos membros das assembleias estamentais, e não aos estamentos. A propósito, vale mencionar a aguda observação de Marx: "É digno de nota que Hegel desenvolve menos o conteúdo da atividade estamental, o poder legislativo, do que a *posição* das assembleias estamentais, o seu *status* político" (*KHRph*, *MEGA*, I, v. 2, p. 73; *CFD*, p. 86: aqui, na tradução, corrige-se "estamentos" por "assembleias estamentais"). Embora a confiança objetiva que está na base da delegação implique uma especialização do entendimento político por parte do representante (§ 309), Hegel insiste em que

ânimo, na habilidade e no conhecimento referente às instituições e aos interesses do Estado e da sociedade civil, disposições essas que são adquiridas pela execução *efetiva* de tarefas em cargos *de autoridade* ou *do Estado* e confirmadas *pelos atos*, e mostra-se também no *sentido da autoridade* e no *sentido do Estado* que se formam e põem à prova pelo exercício dessas tarefas.

> A opinião subjetiva que se tem de si acha facilmente supérflua e talvez mesmo ofensiva a exigência de tais garantias, se ela é feita a respeito do assim-chamado povo. Mas o Estado tem por sua determinação o que é objetivo, não uma opinião subjetiva e a sua autoconfiança; os indivíduos só podem ser para ele aquilo que neles é objetivamente conhecível e comprovado, e isso ele precisa vigiar nessa parte do elemento estamental tanto mais quanto o mesmo tem a sua raiz nos interesses e nas ocupações orientadas para o particular, nos quais a contingência, a mutabilidade e o arbítrio têm o seu direito de se espraiar. — A condição externa, um certo patrimônio, tomado simplesmente por si, aparece como o extremo unilateral da exterioridade contra o outro extremo igualmente unilateral, que é a confiança meramente subjetiva e a opinião dos eleitores. Tanto um como o outro, na sua abstração [de extremo], formam um contraste com as propriedades concretas que são requeridas para a deliberação sobre as tarefas do Estado e que estão contidas nas determinações indicadas no § 302.[550] — De toda maneira, na

---

a atividade parlamentar na câmara baixa não deve ser remunerada, a fim de impedir o surgimento do político profissional.

[550] Dentre as condições objetivas para ser eleito e, igualmente, para ser eleitor dos representantes estamentais, Hegel prioriza a disposição de ânimo do "sentido do Estado", adquirida na experiência comprovada pelo exercício de "cargos de autoridade" (prefeitos e membros dos conselhos municipais, dirigentes prepostos às corporações) e "cargos de Estado" (magistrados, funcionários), criticando o projeto real de constituição para Württemberg, que não só excluía indevidamente os funcionários públicos da representação política, mas que adotava como condições restritivas do sufrágio universal o voto censitário e o critério de idade, vinculadas, assim como o sufrágio universal, às "abstrações francesas do puro número e do quanto de propriedade" (*Landständeschrift*, *TWA*, v. 4, p. 483). "A escolha tem de se restringir a pessoas com cargos de autoridade, [pois] elas é que de fato têm a disposição de ânimo para o universal, tem a habilidade para isso, e as confirmam por atos, no seu caso [a escolha] não depende mais de opinião e de confiança nela, e a contingência não entra tanto em jogo" (*VRph 1824-25*, p. 720). No caso de indivíduos ainda não reconhecidos objetivamente e que querem ser eleitos "enquanto indivíduos", "eles precisam se mostrar como competentes, mas isso produz muito falatório inútil, o exagero na oposição ao governo" (*ibid.*). "Outra situação ocor-

isso, o representar não tem mais também a significação de que um esteja no *lugar de um outro*, porém, de que o próprio interesse está *efetivamente presente* no seu representante, assim como o representante está aí a favor do seu próprio elemento objetivo. — A propósito do ato de eleger pela multidão dos singulares, pode-se ainda assinalar que, em particular nos grandes Estados, necessariamente intervém a *indiferença* em face do exercício do voto, enquanto ele, na multidão, tem uma influência insignificante, e os que têm direito a voto, por mais elevado que esse título jurídico lhes seja apregoado e representado, simplesmente não comparecem à votação; — de sorte que de uma tal instituição resulta antes o contrário da sua destinação, e a eleição cai sob o poder de poucos, de um partido, por conseguinte, sob o poder do interesse particular, contingente, que precisamente deveria ser neutralizado.

§ 312

Dos dois lados contidos no elemento estamental (§§ 305, 308), cada um traz para a deliberação uma modificação particular; e porque, além disso, um dos momentos tem a função própria da mediação no interior dessa esfera e, na verdade, a mediação entre duas realidades existentes, segue-se que esse momento terá igualmente uma existência separada;[554] por conseguinte, a assembleia dos estamentos se dividirá em *duas câmaras*.

---

são meros mandatários transmissores dos interesses particulares, aos quais estariam vinculados por um mandato imperativo, porque têm de apresentar esses interesses do ponto de vista dos "assuntos universais" do povo inteiro organizado estatalmente.

[554] Hegel justifica o bicameralismo como uma diferença que reside no conceito de assembleia estamental, e que tem de adquirir uma realidade existente; a existência separada da câmara alta, ele deriva da sua função específica de estabelecer a mediação entre as duas realidades *existentes* (*zwischen Existierenden*) enquanto extremos, o príncipe, de um lado, e o povo na sua articulação orgânica na sociedade civil, de outro (§ 303). "Na natureza da Coisa da assembleia estamental reside a diferença que, contudo, também tem de existir, pois o conceito da Coisa tem de ser realizado. A decisão através das duas câmaras aí-presentes adquire a forma de instâncias, e o principal é evitar que o governo fique de um lado e as assembleias estamentais de outro, e a relação [entre o governo e as assembleias] tem de ser algo mediado. Estes são os princípios da Coisa; como há de se arranjar os detalhes, depende da particularidade das circunstâncias, pois o Estado é algo temporal" (*VRph 1822-23*, pp. 818-9). Hegel atribui à câmara alta o exercício dessa mediação, porque assim como o monarca é escolhido para sua função pelo princípio natural

§ 313

Mediante essa separação, não só a maturidade da decisão adquire uma maior segurança por meio de uma pluralidade de *instâncias*, e são afastadas a contingência de um humor do momento, bem como a contingência que a decisão por maioria de votos pode assumir, porém, sobretudo, o elemento estamental incorre menos na eventualidade de se confrontar diretamente com o governo, ou, no caso de o momento mediador se encontrar igualmente do lado do segundo estamento, o peso da sua maneira de ver se reforça tanto mais quanto ela aparece assim mais imparcial, e a sua oposição neutralizada.

§ 314

Dado que a instituição das assembleias estamentais não tem por destinação que elas deliberem e decidam da melhor maneira sobre os assuntos do Estado *em si*, pois para isso só constituem um incremento (§ 301), porém a sua destinação distintiva consiste em que, no seu saber, deliberar e decidir conjuntamente [com o governo] sobre os assuntos universais, o momento da liberdade *formal* alcance o seu direito no que diz respeito aos membros da sociedade civil não participantes no governo, segue-se que, sobretudo, o momento do conhecimento *universal* adquire a sua extensão mediante a *publicidade* dos debates das assembleias estamentais.

§ 315

A abertura dessa oportunidade de [obter] conhecimentos tem o aspecto mais universal de que, assim, a *opinião pública*[555] chega pela primeira vez a

---

da sucessão hereditária (§ 281 A), o estamento da "eticidade natural", que constitui politicamente a nobreza fundiária e hereditária, tem uma destinação natural a exercer institucionalmente a representação política numa câmara específica e, eventualmente, em conjunto com a câmara baixa (§ 313).

[555] É esclarecedor observar que, antes mesmo de definir o conceito de opinião pública no § seguinte, Hegel a caracteriza no prolongamento direto da "*publicidade* dos debates das assembleias estamentais" (§ 314), a qual lhes abre, bem como ao povo, a

pensamentos verdadeiros e ao *discernimento* da situação e do conceito do Estado e dos seus assuntos e, com isso, a uma *capacidade* de *julgar mais racionalmente sobre isso*; a seguir ela conhece e aprende também a respeitar as tarefas, os talentos, as virtudes e as habilidades das autoridades do Estado e dos funcionários. Assim como esses talentos adquirem com tal publicidade uma poderosa oportunidade de desenvolvimento e um palco de elevada honra, assim, por sua vez, ela é o remédio contra a presunção dos singulares e da multidão e um meio de cultivo para esses, na verdade, um dos maiores.

Adendo (H, G). A publicidade dos debates das assembleias estamentais é um grande espetáculo, eminentemente formador dos cidadãos, e neles o povo aprende acima de tudo a conhecer o elemento-verdadeiro dos seus interesses. Em regra geral, domina a representação de que todos já sabem o que é bom para o Estado e de que na assembleia dos estamentos isso apenas vem à palavra, mas, de fato, é precisamente o contrário que se passa: somente aqui se desenvolvem as virtudes, os talentos, as habilidades que terão de servir de modelo. Tais assembleias são, de certo, penosas para os ministros, que têm de estar dotados de engenho e eloquência para aparar os ataques aí dirigidos contra eles; mas, não obstante, a discussão pública é o melhor meio de formação do público a respeito dos interesses do Estado em geral. Num povo em que essa discussão existe, mostra-se uma vivacidade muito maior em relação ao Estado do que num povo em que faltam as assembleias estamentais, ou onde elas não são públicas. É somente tornando conhecido cada um dos seus passos que as câmaras se comunicam com o resto da *opinião pública*, e então se mostra que uma coisa é o que vem à cabeça de cada um em casa, junto à sua mulher ou aos seus amigos, outra coisa é o que acontece numa grande assembleia, onde uma sagacidade devora a outra.

"oportunidade" de alcançar o conhecimento verdadeiro dos assuntos universais e de apreender a respeitar o desempenho das autoridades administrativas, mas que a torna, nessa subordinação, antes de tudo, um meio através do qual "os membros da sociedade civil não participantes do governo" (*ibid.*) podem cultivar a sua capacidade de avaliar os seus próprios interesses na perspectiva do interesse universal. Nessa perspectiva subordinada, como assinalou Habermas (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied/Berlim, Luchterhand, 1962, pp. 134-5), ela não é mais um elemento de esclarecimento do público em vista da formação de uma esfera racional de crítica ou legitimação do poder, mas um princípio de integração "cívico-estatal a partir de cima" (*ibid.*, p. 134) desse opinar subjetivo na universalidade substancial da constituição, encarnada pelo espírito do povo (§ 274).

§ 316

A liberdade subjetiva, formal, que consiste em que os singulares enquanto tais tenham e externem os seus juízos, opiniões e conselhos *próprios* acerca dos assuntos universais, tem o seu fenômeno nesse complexo que se chama *opinião pública*. O universal em si e para si, o *substancial* e *verdadeiro*, está nela entrelaçado com o seu contrário, com aquilo que o *opinar* dos muitos *tem* por si *de peculiar* e de *particular*; por isso, essa existência [da opinião pública] é a contradição consigo mesma aí-presente[556] — o conhe-

---

[556] A opinião pública é o âmbito em que os princípios éticos que regem o Estado e, mesmo, "os princípios substanciais eternos da justiça" (§ 317) aparecem (têm "o seu fenômeno") inseparavelmente entrelaçados com o princípio moderno da liberdade subjetiva formal. Na medida em que este só reconhece como válido o que é justificado por razões e pelo discernimento próprio (§ 132; § 317 Ad.), ele quer fazer valer na esfera da opinião pública o direito de satisfazer a sua particularidade (ver § 124 A), exprimindo pela ação e pela palavra o seu juízo particular acerca "dos assuntos universais". Para a *Staatswissenschaft*, esse entrelaçamento da universalidade substancial, atuante na constituição de um povo, com a particularidade e a multiplicidade das opiniões subjetivas acerca do interesse universal, configura uma "contradição" interna, não só porque aí o "conhecer enquanto fenômeno" é simultânea e indissoluvelmente aparecer e aparência, mas, principalmente, porque a própria opinião pública não contém em si o critério da discriminação entre o que nela é fenômeno e o que nela é aparência, entre o essencial e o inessencial (§ 317). Essa "contradição [da opinião pública] consigo mesma" exprime, além disso, indiretamente, como mostrou Habermas (*op. cit.*, pp. 131-3), a ruptura de Hegel com o conceito iluminista e liberal de opinião pública enquanto esfera do exercício público da razão pelos sujeitos autônomos e ilustrados, que para Kant é o espaço de racionalização do poder. Ela não é mais a esfera pública em que se alcança uma "concordância" do juízo de todos e a superação das opiniões pelo empenho das pessoas privadas em fazer um uso público da razão; ela é antes a arena do confronto das opiniões particulares e peculiares, em que se exprime o antagonismo das relações sociais e a "desorganização" (§ 255) da moderna sociedade civil separada do Estado, reconhecida como esfera do "desenvolvimento autônomo da particularidade" (§ 185 A) e da legitimação e da potenciação da desigualdade (§ 200 A). Daí a tendência de Hegel a remeter e rebaixar a opinião pública à mera opinião, assinalada por Habermas (*op. cit.*, p. 132), tanto mais evidente quanto Hegel expressamente exclui as ciências e, por certo, a "Ciência do Estado", da esfera da opinião pública (§ 319 A). Mas esse rebaixamento é, por outro lado, a contrapartida de que para Hegel a racionalidade das leis econômicas, que regem o intercâmbio dos proprietários privados no interior do "sistema das carências", não é mais a expressão de uma ordem natural, mas da racionalidade do entendimento que é apenas aparente (§ 189), de antagonismos sociais que transformam progressivamente a esfera pública burguesa numa ficção.

cer enquanto *fenômeno*; ela é imediatamente a essencialidade tanto quanto a inessencialidade.

Adendo (G). A opinião pública é o modo inorgânico como se dá a conhecer aquilo que um povo quer e opina. O que efetivamente se faz valer no Estado tem de, sem dúvida, tornar-se ativo de um modo orgânico, e isso é o caso na constituição. Mas a opinião pública foi em todos os tempos um grande poder e o é particularmente nos dias atuais, em que o princípio da liberdade subjetiva tem tanta importância e significação. O que atualmente deve valer não vale mais pela força, pouco pelo hábito e pelo costume, mas, sim, por discernimento e por razões.

§ 317

Por isso, opinião pública contém dentro de si os princípios substanciais eternos da justiça, o verdadeiro conteúdo e o resultado de toda a constituição, da legislação e do estado de coisas universal em geral, [mas] na forma do *senso comum*[557] enquanto base ética que perpassa todos esses [elementos] na figura de pré-conceitos,[558] assim como contém as carências verdadeiras e

---

[557] *Gesunder Menschenverstand* é a expressão que Hegel utiliza na *Fenomenologia do espírito* e, mais tarde, nas *Preleções sobre a história da filosofia*, para traduzir o *sensus communis* de Reid, que está na origem do *common sense* dos empiristas ingleses, e é, aqui, traduzido por "senso comum", para qualificar o modo como o que há de verdadeiro e de justo nas tendências da opinião pública atua na forma de pré-conceitos partilhados pela maioria.

[558] *Vorurteil*, "pré-conceito", pode ter em alemão e, sobretudo, neste contexto da ambivalência da opinião pública, não só o sentido corrente, negativo e geralmente pejorativo, de mera opinião subjetiva ou convicção precipitada e irrefletida, que reproduz passivamente crenças sedimentadas pela tradição e pela autoridade — de acordo, aliás, com o significado antigo do termo "prejuízo" (que traduz literalmente *Vorurteil*), como juízo pré-concebido, que impede de julgar livremente, sem prevenção —, mas, também, um significado positivo, de um conceito ou um juízo prévio, que orienta crenças e convicções que dele dependem, e que exprime o que há de verdadeiro e de justo nas representações que circulam na opinião pública. Assim, se, por um lado, Hegel retoma como "princípio do mundo moderno" (Ad.) a exigência kantiana da autonomia do pensamento, do pensar por si mesmo (*Selbstdenken*) como "primeira condição formal" (§ 318) para se tornar independente da opinião pública e discriminar nela o que há de verdadeiro e falso, de justo e injusto, por outro lado, ele reconhece também que pré-conceitos da opinião pública podem ser a expressão e a sedimentação do elemento racional nela presente.

as tendências corretas da realidade efetiva. — Ao mesmo tempo, assim como esse conteúdo-interno entra na consciência e vem à representação em proposições universais, seja por si, seja para fins do raciocinar concreto sobre incidentes, regulamentos e situações envolvendo o Estado e sobre carências sentidas, assim também intervém [aqui] toda a contingência da opinião, a sua ignorância e a sua perversão, o seu conhecimento e o seu juízo falsos. Visto que está aí em questão a consciência da *peculiaridade* da maneira de ver e do tomar conhecimento [dos indivíduos], uma opinião é tanto mais peculiar quanto pior é o seu conteúdo; pois o ruim é o que é inteiramente particular e peculiar no seu conteúdo, ao contrário, o racional é o universal em si e para si, e o *peculiar* é aquilo com que o opinar *se envaidece*.

Por isso que não é de se considerar uma [mera] diversidade de maneiras de ver subjetivas, se uma vez se diz:

Vox populi, vox dei,

e uma outra vez (em Ariosto,* por exemplo):

Che'l Volgare ignorante ogn'un riprenda
E parli più di quel che meno intenda.[559]

As duas maneiras de ver residem, particularmente, na opinião pública; como a verdade e o erro sem fim estão nela imediatamente reunidos, não é de se levar verdadeiramente a *sério* nem uma nem outro. Pode parecer difícil discriminar o que é para levar a sério; de fato, isso será também difícil se nos ativermos à *externação imediata* da opinião pública. Mas como o substancial é o seu conteúdo-interno, somente esse é de se levar a sério; mas esse não pode ser conhecido a partir dela, ao contrário, precisamente porque ele é o substancial, ele só pode ser conhecido a partir de si mesmo e por si mesmo. Seja qual for a paixão investida também na opinião, e a seriedade com que se afirme ou ataque e dispute, isso não é critério para saber o que de fato está em questão; mas a última coisa de que este opinar se deixaria convencer é de

---

* [Nota de Hegel] Ou em Goethe: "Golpear a massa pode/ Nisso ela é respeitável/ *julgar lhe cai miseravelmente*".

[559] *Orlando furioso*, canto XXVIII, estrofe 1: "Que o vulgo ignorante censura todo mundo/ E mais fala daquilo de que menos entende".

que a sua seriedade não tem nada de sério.[560] — Um grande espírito propôs à resposta pública a pergunta, *se é permitido enganar um povo?*[561] A resposta tinha de dizer que um povo não se deixa enganar acerca da sua base substancial, da *essência* e do caráter determinado do seu espírito, mas que — acerca do modo como ele tem um saber desse espírito e, segundo esse modo, julga as suas ações, os acontecimentos etc. — ele é enganado *por si mesmo*.

Adendo (H). O princípio do mundo moderno exige que o que cada um deve reconhecer se lhe mostre como algo legítimo. Além disso, cada um quer ter participado na discussão e dado o seu conselho. Se ele cumpriu a sua obrigação, quer dizer, se disse a sua palavra a respeito, até mesmo aquiesce

---

[560] Esta ambivalência também se enraíza na contradição da opinião pública consigo mesma e se inscreve igualmente no seu assinalado rebaixamento à "contingência" da simples opinião, não só pela dificuldade de "discriminar o que é para levar a sério" nela, mas, principalmente, pelo fato de que o substancial "não pode ser conhecido a partir dela". Aí Hegel estabelece uma barreira entre o aparecer e a aparência, entre o conhecimento como fenômeno e a "falsa apreciação" da opinião, que neste contexto remonta à tese especulativa de que o "substancial só pode ser conhecido a partir de si mesmo". Daí o aparente paradoxo de que Hegel desqualifica a opinião pública como esfera do uso público da razão por indivíduos autônomos, e rompe, assim, com o conceito iluminista e liberal de opinião pública (Habermas, *op. cit.*, p. 134); mas isso ocorre na exata medida em que propõe como corretivo ao antagonismo e à desorganização sociais por ele diagnosticados uma integração política pelo alto, mediante uma representação dos estamentos sociais no poder legislativo, ancorada na sua organização corporativa e comunal.

[561] Induzido pela crítica iluminista radical a todos os pré-conceitos, por parte de d'Holbach, o rei Frederico II, o Grande, da Prússia, contesta, num escrito, a tese de que é preciso dizer sempre e em todas as ocasiões a verdade ao povo, e, por sugestão de d'Alembert, com o qual mantinha correspondência, propôs, em 1777, à Academia de Berlim a questão: "*s'il peut être utile de tromper un peuple?*". Em 1780, depois de muitas sessões, a Academia abre, então, inscrições para um concurso público (*Preisfrage*), tendo como tema a seguinte pergunta: "*Est-il utile au peuple d'être trompé, soit qu'on l'induise dans les nouvelles erreurs, ou qu'on l'entretienne dans celle où il est?*" (Reisinger, K. e Scholz, O. R., "Voruteil", in: *HWPhil.*, v. 11, col. 1.250-63.) A resposta que Hegel dá à pergunta é paradoxal e revela, mais uma vez, a sua descrença na opinião pública como uma esfera ou instância de formação do espírito do povo, pois o conhecimento que o povo tem da sua essência enquanto livre e da determinação dessa liberdade não passa pela opinião pública, e, por outro, é ele que "é enganado *por si mesmo* a respeito do modo como tem conhecimento de seu espírito", mostrando que, no que concerne à consciência da sua liberdade, é imune ao engano de parte das autoridades e também da opinião pública.

a muitas coisas segundo essa satisfação da sua subjetividade. Na França, a liberdade de palavra sempre pareceu muito menos perigosa do que o silêncio, porque este fazia temer que se guardaria consigo o que se tem contra uma Coisa, enquanto que o raciocínio contém o escoadouro e a satisfação segundo um lado, pelos quais, de resto, a Coisa segue mais facilmente o seu andamento.

§ 318

Por isso, opinião pública merece ser tanto *respeitada* quanto *desprezada*, desprezada por sua consciência concreta e sua externação, respeitada por sua base essencial, que só aparece mais ou menos turvada nesse concreto. Já que ela não tem dentro dela o padrão de medida da diferenciação, nem a capacidade de erguer dentro de si o lado substancial ao saber determinado, a independência a seu respeito é, assim, a primeira condição formal para algo de grande e de racional (na realidade efetiva como na ciência). Este, por sua vez, pode estar seguro de que a opinião pública, a seguir, o aceitará, o reconhecerá e fará dele um de seus pré-conceitos.[562]

---

[562] A ambivalência da opinião pública se insere, aqui, na dialética do aparecer e da aparência, analisada no início da lógica da essência, na medida em que a opinião pública, enquanto fenômeno, contém e revela a "sua base essencial", porém de sorte que no "concreto" da opinião esta "só aparece mais ou menos turvada", enquanto aparência, no sentido de um aparecer aparente. Por isso, de um lado, a independência em face do que nela é meramente aparência torna-se a "primeira condição" de qualquer juízo autônomo a respeito de uma questão controversa, visto que ela própria não é capaz de conhecer o seu lado substancial e erguê-lo "a um saber determinado". Mas, de outro, a possibilidade de conhecer através dela o lado essencial da questão, talvez reservada ao grande homem que está à altura de conhecer "a essência do [seu] tempo" (Ad.), permite que ela reconheça e faça desse lado essencial e racional da questão um dos "conceitos prévios" (*Vorurteile*) do seu "senso comum". Essa ambivalência, que desemboca na incapacidade de a opinião pública conhecer a sua base essencial, remete à tese fundamental da *Staatswissenschaft*: a de que o conceito normativo de Estado enquanto "efetividade da ideia ética" (§ 257) e, portanto, efetivação da razão e da liberdade no todo ético, tem a garantia dessa efetividade não pela mediação da discussão política na esfera pública, mas em si mesmo. Essa consequência é corroborada, no § 320, pela contraposição entre a figura mais radical da subjetividade opinativa, "que quer fazer valer a sua contingência" contra o Estado, e, assim "se destrói", de um lado, e a "subjetividade enquanto idêntica com a vontade substancial", cuja efetividade reside na pessoa do monarca, imune a toda crítica

Adendo (H). Na opinião pública está tudo o que é falso e é verdadeiro, mas cabe ao grande homem encontrar nela o verdadeiro. Aquele que diz e leva a termo o que o seu tempo quer e exprime é o grande homem desse tempo. O que ele faz é o conteúdo-interno e a essência do [seu] tempo, ele os efetiva — e quem não é capaz de desprezar a opinião pública tal como ela lhe chega aos seus ouvidos aqui e ali nunca fará nada de grande.

§ 319

A liberdade da comunicação pública (da qual um dos meios, a *imprensa*, se avantaja ao outro, o discurso oral, pelo maior alcance do seu contato, mas, em contrapartida, lhe fica atrás em vivacidade), a satisfação daquele impulso que sente um prurido de dizer e ter dito a sua opinião tem a sua garantia direta nas leis e nos regulamentos de direito e de polícia, que, em parte, impedem, em parte, punem as suas extravagâncias, mas tem a sua garantia indireta na inocuidade [das opiniões], garantia fundada precipuamente na racionalidade da constituição, na estabilidade do governo, em seguida, também, na publicidade das assembleias estamentais — nessa última, na medida em que nessas assembleias se exprime o discernimento maduro e cultivado dos interesses do Estado e se deixa aos outros pouca coisa significativa a dizer, principalmente na medida em que lhes é tirada a opinião de que um tal dizer seria de especial importância e eficácia; — mas, além disso, essa liberdade tem a sua garantia indireta na indiferença e no desprezo para com o discurso superficial e odioso, a que este logo se degrada necessariamente.

Definir a liberdade de imprensa como a liberdade de dizer e escrever *o que se quer* é equiparável a declarar que a liberdade em geral é a liberdade de *fazer o que se quer*. — Tal discurso é próprio da rudeza e da superficialidade ainda inteiramente inculta do representar. De resto, segundo a natureza da Coisa, em parte alguma o formalismo se aferra tão obstinadamente a algo e se deixa tão pouco instruir quanto nessa matéria. Pois o [seu] objeto é o que há de mais fugaz, de mais contin-

---

política, de outro. Essa contraposição resulta na suspensão da opinião subjetiva pela subjetividade substancial do príncipe, na qual a ambivalência da opinião pública tem, também, a sua resolução categorial. Mais uma vez mostra-se aqui que a opinião pública não é uma esfera de legitimação, controle ou crítica do poder público, à qual este estaria vinculado, e, menos ainda, de formação da consciência histórica e política que o espírito de um povo alcança da sua liberdade (§ 274).

gente, de mais particular, ele é a suprema contingência do opinar na infinita variedade de conteúdos e de torneamentos verbais; além da incitação direta ao roubo, ao assassínio, à revolta etc., residem [nela] a arte e o cultivo da expressão verbal, que aparece por si como inteiramente geral e indeterminada, mas que, por um lado, oculta, ao mesmo tempo, também uma significação bem determinada, por outro, se conecta com consequências que não são efetivamente expressas e a respeito das quais não é possível determinar se derivam genuinamente dessa externação ou se devem estar contidas nela. Essa indeterminidade do material e da forma não permite que as leis a esse respeito alcancem aquela determinidade exigida pela lei, e, como a transgressão, o in-justo e a lesão têm aqui a figura a mais particular e a mais *subjetiva*, ela faz também do juízo uma decisão inteiramente *subjetiva*. Além disso, a lesão está dirigida aos pensamentos, à opinião e à vontade dos outros, que são o elemento no qual ela alcança uma efetividade; mas esse elemento pertence à liberdade dos outros e, por isso, depende destes se essa ação lesiva é um ato efetivo. — Por isso, no confronto com as leis, tanto se pode apontar a sua indeterminidade quanto encontrar, para a expressão verbal, torneamentos e artifícios de expressão mediante os quais se ilide as leis ou se toma a decisão judicial por um juízo subjetivo. Além do mais, se a externação verbal é tratada como um *ato lesivo*, pode-se afirmar que ela não é um ato, porém somente uma *opinião* e um *pensamento*, bem como tão só um *dizer*; assim, de um só fôlego, partindo da mera subjetividade do conteúdo e da forma, da *insignificância* e da *falta de importância* de um mero opinar e dizer, argui-se a *impunidade* dos mesmos, e precisamente para esse opinar enquanto ele é minha propriedade, no caso, *a mais espiritual*, e para o dizer enquanto externação e uso dessa minha propriedade exigem-se *o maior respeito* e *consideração*. — Mas o substancial é e permanece o fato de que a lesão da honra de indivíduos em geral, a calúnia, a injúria, o desacato ao governo, às suas autoridades e aos seus funcionários, particularmente à pessoa do príncipe, o escárnio das leis, o incitamento à revolta etc., são crimes, delitos de múltiplas gradações. A maior indeterminidade que tais ações adquirem graças ao elemento no qual elas têm a sua expressão não suprime esse seu caráter substancial e, por causa disso, ela tem por consequência apenas a de que o terreno *subjetivo* no qual foram cometidas determina também a *natureza* e a *figura* da *reação*; esse é o terreno próprio do delito, que, na reação, seja ela então determinada como coibição dos crimes pela polícia, seja como pena propriamen-

te dita, transforma a subjetividade da maneira de ver, a contingência e semelhantes em necessidade. Aqui, como sempre, o formalismo se empenha, a partir de aspectos *isolados* que pertencem ao fenômeno exterior e de abstrações que ele extrai desse fenômeno, em remover, arrazoando, a natureza substancial e concreta da Coisa. — Mas as *ciências*, contanto que sejam mesmo ciências, já que elas em princípio não se encontram no terreno da opinião e das maneiras de ver subjetivas, nem também a sua apresentação consiste na arte dos torneamentos verbais, das alusões, das meias-palavras e dos encobrimentos, porém na expressão inequívoca, determinada e aberta da significação e do sentido, não caem na categoria do que constitui a opinião pública (§ 316). — De resto, visto que, como se assinalou anteriormente, a inteligência, os princípios, as opiniões *dos outros* são o elemento no qual as maneiras de ver e as suas expressões verbais enquanto tais tornam-se uma *ação levada a termo* e alcançam a sua existência efetiva, esse lado das ações, isto é, o seu efeito próprio e a sua *periculosidade* para os indivíduos, para a sociedade e para o Estado (cf. § 218), depende também do caráter desse terreno, assim como uma faísca lançada sobre um monte de pólvora tem uma periculosidade totalmente diferente do que a que cai em terra sólida, onde se extingue sem rastos. — Portanto, assim como a expressão científica tem o seu direito e a sua garantia no seu material e no seu conteúdo, assim a externação verbal in-justa pode também obter uma garantia ou, pelo menos uma tolerância, no desprezo a que se expôs. Uma parte desses delitos, por si também passíveis de serem punidos pela lei, pode ser imputada àquela espécie de *Nêmesis* que a impotência interna, sentindo-se oprimida pelos talentos e pelas virtudes que a sobrepujam, é compelida a exercer contra essa superioridade, a fim de chegar a si mesma e restituir uma consciência de si à própria nulidade, assim como os soldados romanos, nos cortejos triunfais, exerciam contra os seus comandantes,[563] mediante canções satíricas, uma Nêmesis mais inofensiva para compensar o seu duro serviço e sua dura obediência, sobretudo porque seu nome não era levado em conta naquela homenagem, pondo-se assim em uma espécie de equilíbrio

[563] A palavra alemã *Imperator* herdou do latim não só o significado estrito de "imperador", mas designa também, num sentido amplo, toda pessoa que tem uma posição superior de mando, o detentor de poder, especialmente no sentido militar, de quem exerce o comando supremo das tropas ou recebe a designação como título honorífico na qualidade de comandante vitorioso (*Georges*, v. 2, p. 90).

com eles. Aquela outra Nêmesis, má e odiosa, é privada do seu efeito pelo desprezo que suscita e, assim como o público que forma uma espécie de círculo em torno de tal alvoroço, ela é restringida àquela alegria insignificante pelo mal alheio e à autorreprovação que ela traz dentro de si.

§ 320

A *subjetividade* que, enquanto dissolução da vida subsistente do Estado, tem o seu fenômeno *o mais exterior* no opinar e raciocinar artificioso, que querem fazer valer a sua contingência e que, desse modo, precisamente se destroem, tem a sua efetividade verdadeira no seu oposto, na *subjetividade* enquanto idêntica com a vontade substancial, a qual constitui o conceito do poder do príncipe e a qual, enquanto *idealidade* do todo, não adveio ainda, no que foi exposto até agora, ao seu direito e ao seu ser-aí.

Adendo (H). Já consideramos uma vez a subjetividade como o ápice do Estado, no monarca. Seu outro lado é o modo como ela se mostra arbitrariamente na opinião pública enquanto fenômeno o mais exterior. A subjetividade do monarca é em si abstrata, mas ela deve ser algo concreto e, enquanto tal, ser a idealidade que se espraia pelo todo. O Estado na paz é aquele em que subsistem todos os ramos da vida civil, mas eles têm esse subsistir um ao lado e fora do outro enquanto provindo da ideia do todo. Esse provir tem também de tornar-se *fenômeno* enquanto idealidade do todo.

II. *A soberania externa*[564]

---

[564] "A soberania externa", literalmente, "a soberania [voltada] para fora", antecedida do "II" romano, contradistingue-se no interior da subseção A., consagrada ao "direito estatal interno" (§ 259 A), da soberania interna, que Hegel aí denomina de "a constituição interna para si", antecedida do "I" romano. Assim como este item I. analisa a vida do todo ético na sua relação a si mesmo, entendida como a diferenciação e a organização política internas do todo ético (§ 271), que tem o seu ápice na soberania enquanto personalidade do Estado, o item II. considera esta personalidade na sua relação ao mesmo tempo de reconhecimento e de excludência aos outros todos éticos organizados estatalmente. Enquanto que Hegel, no § 271, deriva as relações interestatais e a própria necessidade da multiplicidade dos Estados da tese segundo a qual o Estado "volve para

§ 321

A *soberania interna* (§ 278) é essa idealidade,[565] na medida em que os momentos do espírito e da sua efetividade, do Estado, estão *desdobrados* na sua *necessidade* e *subsistem* como *membros* do mesmo. Mas o espírito, enquanto relação *infinitamente negativa a si* na liberdade, é também essencialmente *ser-para-si*, que *assumiu dentro de si* a diferença subsistente e, com isso, é excludente. Nessa determinação o Estado tem *individualidade*, que é essencialmente como indivíduo e, no soberano, como indivíduo efetivo, imediato (§ 279).

§ 322

A individualidade, enquanto ser-para-si excludente, aparece *como rela-*

---

fora a sua diferenciação" interna, tornando, assim, efetiva a idealidade finita das suas diferenças internas na sua relação soberana aos outros, enquanto uno excludente que faz valer a sua soberania para fora, aqui, neste parágrafo, num movimento de sentido contrário e complementar, ele deriva a relação de excludência e reconhecimento recíproco entre os Estados soberanos (fundada na "relação *infinitamente negativa a si* do espírito na liberdade") da internalização da sua diferença em face dos outros, pela qual ele se torna essencialmente individual e "com isso excludente". A individualidade resulta, nesta última perspectiva, do movimento pelo qual "ele assumiu dentro de si a diferença subsistente" em face dos outros.

[565] No contexto da identidade última entre a idealidade da soberania interna e a idealidade da soberania externa, explicitada nos §§ seguintes, particularmente no § 324 A, ocorre um duplo uso do conceito de "idealidade", uma idealidade que qualifica o conceito de infinito, concebido na sua processualidade intrínseca e que, na sua relação a si enquanto dupla negação, é ser-para-si (*WL I*, p. 137; *TWA*, v. 5, p. 165), e a idealidade enquanto negatividade intrínseca do finito, que constitui o seu ser verdadeiro enquanto momento que se resolve no infinito processual. No primeiro sentido, fala-se do "idealismo que constitui a soberania" (§ 278 A) do todo estatal, considerado na diferenciação ativa dos seus poderes e funções, que, na paz, adquirem então uma efetividade e uma estabilidade próprias, enquanto momentos subsistentes do todo. No segundo sentido, fala-se da idealidade do finito, que só subsiste verdadeiramente na sua resolução constante no interior do todo soberano, que, "em estado de necessidade" (*ibid.*), interno ou externo, isto é, no estado de emergência ou na guerra enquanto confronto das soberanias, faz valer a infinitude efetiva da soberania contra a idealidade finita dos poderes e a "de toda legitimação particular", manifestando essa idealidade enquanto tal.

ção a outros Estados, cada um dos quais é autónomo perante os outros. Como o *ser-para-si* do espírito efetivo tem o seu *ser-aí* nessa autonomia, ela é a primeira liberdade e a honra suprema de um povo.

Aqueles que falam dos desejos de uma coletividade, que constitui um Estado mais ou menos autônomo e que tem um centro próprio, de abandonar esse centro e a sua autonomia, a fim de constituir um todo com um outro, sabem pouco da natureza de uma coletividade e do sentimento de si que um povo tem da sua independência. — Por isso a violência[566] primeira com a qual os Estados entram historicamente em cena é essa autonomia em geral, embora ela seja também inteiramente abstrata e não tenha nenhum desenvolvimento interno ulterior; por causa disso, pertence a esse fenômeno originário que um indivíduo esteja à sua frente, patriarca, chefe tribal etc.

§ 323

No *ser-aí*, essa relação *negativa* do Estado a si aparece assim enquanto relação de um *outro* a um *outro* e como se o negativo fosse *algo exterior*. A existência dessa relação negativa tem, por isso, a figura de um acontecer e do entrelaçamento com eventos contingentes, que vêm *de fora*. Mas ela é o momento *próprio* supremo do Estado — a sua infinitude efetiva, enquanto idealidade de todo finito nele —, o lado no qual a substância, como a potência absoluta indo de encontro a todo singular e particular, à vida, à propriedade e aos seus direitos, assim como aos círculos ulteriores, traz ao ser-aí e à consciência a nulidade dos mesmos.

§ 324

Essa determinação, com a qual o interesse e o direito dos singulares são postos como um momento evanescente, é simultaneamente o *positivo*, isto

---

[566] Nesta referência ao surgimento histórico do Estado, *Gewalt* tem o sentido de "violência", e não "poder", visto que Hegel situa a origem da vida em comum entre os homens e o começo do Estado no "fenômeno" da "luta pelo reconhecimento" e "da submissão a um senhor", reconhecendo a violência como "momento necessário e legítimo" do "começo fenomênico dos Estados", embora ela não seja, "por isso, o fundamento do direito" (*E*, § 433 A).

é, não o positivo da sua individualidade contingente e mutável, mas o da sua indivualidade *sendo em si e para si*. Por isso, essa situação e o reconhecimento da mesma são o dever substancial desses singulares — o dever de conservar essa individualidade substancial, a independência e a soberania do Estado, mesmo com o perigo e o sacrifício da sua propriedade e da sua vida e, de todo modo, do seu opinar e de tudo aquilo que de si mesmo está compreendido no âmbito da vida.

> Há um cálculo muito distorcido quando, na exigência desse sacrifício, o Estado é considerado somente como sociedade civil e, como seu fim-último, somente o *asseguramento da vida e da propriedade* dos indivíduos; pois essa segurança não é alcançada pelo sacrifício daquilo que deve ser *assegurado*; pelo contrário. — No que foi indicado [no *caput*] reside o *momento* ético *da guerra*,[567] a qual não é de se considerar

---

[567] O momento ético da guerra resulta do caráter formador que a experiência da negatividade absoluta da morte tem para o indivíduo singular. Este, ao assumir o risco da morte no combate em prol da defesa da soberania estatal ameaçada, aceita, na sua disposição de ânimo pela qual se sacrifica a favor do todo ético, a dissolução da segurança da propriedade e seu crescente enraizamento nas determinações particulares e finitas da vida civil. Este *tópos* é marcado por uma forte ambivalência histórico-conceitual. Ela provém do fato de que Hegel transporta para a situação do indivíduo na guerra moderna, entendida no quadro do jusnaturalismo e do Direito das Gentes antes de tudo como um conflito entre Estados soberanos, algumas características da antiga virtude da bravura guerreira (*Tapferkeit*), enquanto determinação imediata da pertença de todo cidadão ao todo ético da pólis. Esse "momento ético da guerra" corresponde à efetivação e à manifestação do "idealismo da soberania" (§ 378 A), que dissolve a segurança da propriedade e a aderência do indivíduo singular à sua vida natural e a todas as determinações finitas e suas "legitimações particulares" (*ibid.*), em vista da preservação da sua "individualidade substancial". Essa negatividade do aspecto formador da guerra, extraído do confronto com a morte enquanto senhor absoluto, e a negatividade do seu momento ético, pensado a partir da tese especulativa da "idealidade" ("nadidade") do finito e do conceito especulativo de soberania, tem o seu reverso positivo na preservação da "individualidade substancial" e no reconhecimento recíproco dos Estados soberanos. O corolário político desse momento ético da guerra, o de que a saúde ética dos povos é "preservada" mediante a dissolução da segurança da vida privada e civil, que no tempo de paz se "solidifica" e se "ossifica" em suas determinidades finitas, já formulado pelo jovem Hegel na metáfora do "vento que preserva o mar da podridão", contém virtualmente uma inegável componente belicista, principalmente quando se considera retrospectivamente o desdobramento das suas implicações na realidade e na reflexão políticas do século XIX e da primeira metade do século XX. Essa componente belicista está, de resto, muito presente em outros autores conservadores e liberais da época, inclusive no pensamento crítico do defensor por excelência da paz perpétua, como na passagem seguinte: "Mesmo a guerra,

como um mal absoluto e uma contingência meramente exterior, que teria o seu fundamento, ele mesmo, por isso, contingente, no que quer que seja, nas paixões dos detentores do poder ou dos povos, em injustiças etc., em geral naquilo que não deve ser. Àquilo que é de natureza contingente vem de encontro o que é contingente e, por conseguinte, esse destino é precisamente a necessidade — tal como, em geral, o conceito e a filosofia fazem desaparecer o ponto de vista da mera contingência e conhecem nela, enquanto *aparência*, a sua essência, a necessidade. É *necessário* que o finito, a posse e a vida sejam *postos* como contingentes, porque esse é o conceito do finito. Essa necessidade tem, por um lado, a figura de uma violência natural, e todo finito é mortal e passageiro. Mas, na essência ética, no Estado, essa violência é subtraída à natureza, e a necessidade é elevada a obra da liberdade, a algo ético[568]

---

se é conduzida com ordem e com sagrado respeito pelos direitos civis, tem em si algo de sublime e, ao mesmo tempo, torna a maneira do povo que a conduz assim tanto mais sublime, quanto mais eram numerosos os perigos a que ele estava exposto e sob os quais tenha podido afirmar-se valentemente; já que, contrariamente, uma paz longa encarrega-se de fazer prevalecer o mero espírito do comércio, com ele, porém, o baixo interesse pessoal, a covardia e moleza, e de humilhar a maneira de pensar do povo" (Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 28, A 105-6, B 106-7, in: *Kant, Werke*, v. V, p. 351; *CFJ*, § 28, p. 109).

[568] Essa elevação da necessidade presente na violência natural a uma necessidade que é "obra da liberdade" ("o momento ético da guerra") é um ponto central da diferença entre a reflexão de Kant e a de Hegel sobre a guerra. Não é tanto o realismo político de Hegel em reconhecer a necessidade da guerra em confronto com a prioridade que Kant dá à fundação moral da superação da guerra em direção à paz perpétua o que marca a diferença entre eles, uma vez que ambos se defrontam no terreno político comum da justificação filosófica do sistema dos Estados europeus soberanos no âmbito do Direito das Gentes, consolidado com a paz de Westfália (1648), que pôs fim às guerras de religião. Ambos refletem sobre a guerra na perspectiva comum de sua superação, pois Hegel também determina a guerra como algo "devendo ser transitório" (§ 338). É a maneira diferente de fundamentar a racionalidade da guerra no estado de natureza vigente entre os Estados e a sua superação o que os diferencia. Para Kant ela se justifica na perspectiva de uma teleologia imanente à natureza, concebida como uma intenção imperscrutável, capaz de conduzir, mediante uma progressiva regulamentação jurídica das relações interestatais, a um aperfeiçoamento jurídico e político do gênero humano na busca de uma convivência cada vez mais pacífica entre os homens e os Estados. Para Hegel, a necessidade da guerra não é justificada por uma intenção oculta da natureza, que utilizaria as inclinações egoístas dos homens para coagi-los a submeter gradativamente suas relações a regras jurídicas, mas por uma necessidade ética, cuja origem é a negatividade interna constitutiva das soberanias estatais, que se manifesta exteriormente na exclusão recíproca entre elas (§ 322) e, ao mesmo tempo, na necessidade de que elas se reconheçam reci-

— esse caráter passageiro torna-se uma transitoriedade *querida* e a negatividade que jaz como fundamento transforma-se na individualidade substancial própria da essência ética. — A guerra, enquanto situação na qual se leva a sério a vaidade dos bens e das coisas temporais, que senão costuma ser objeto de um discurso edificante, é, por conseguinte, o momento no qual a idealidade do *particular adquire o seu direito* e torna-se efetividade; — a guerra tem a significação mais alta de que por ela, como formulei alhures, "a saúde ética dos povos em sua indiferença para com a solidificação das determinidades finitas é mantida, assim como o movimento do vento preserva o mar da podridão, na qual o precipitaria uma quietude duradoura, como o faria com os povos uma paz duradoura ou, mais ainda, uma paz perpétua".[569] — Isso, aliás, é *somente* ideia filosófica ou, como se costuma expressar de outra maneira, uma justificação da *Providência*, e veremos adiante que as guerras efetivas carecem ainda de uma outra justificação [§ 337]. — O fato de que a idealidade, que na guerra vem à luz enquanto residindo numa relação contingente externa, seja a mesma que a idealidade, segundo a qual os poderes internos do Estado são somente momentos orgânicos

---

procamente enquanto totalidades éticas, um reconhecimento que é a condição "primeira, absoluta", da sua respectiva "legitimação" (§ 331). Mas no seu resultado essa necessidade é obra do indivíduo ético, que assume conscientemente, na sua "individualidade substancial", a idealidade de tudo o que é finito e de toda legitimação particular, quando o conflito bélico exige a relativização e o sacrifício dos seus fins particulares e direitos civis perante a ameaça à soberania e à independência do Estado, enquanto este é a garantia última da sua liberdade e dos seus direitos. É a tese de que a idealidade da soberania interna e a idealidade da soberania externa são uma e a mesma (§ 278 A fim, § 320), de que nessa última aquela aparece e adquire a sua efetividade, fundada em última instância na tese da idealidade do finito, o que justifica a recusa por Hegel de que o fim último do Estado seja a garantia jurídica da vida, da segurança e da propriedade individuais. O elogio ao caráter ético da guerra não é, por isso, uma tese belicista, pois, como observou Ottmann, ela se inscreve no quadro da doutrina clássica da soberania no âmbito do Direito das Gentes e transmite, antes, o *páthos* antiburguês contra a busca primária da segurança privada, que tem a sua base na confusão do Estado com a sociedade civil (Ottman, H., "Die Weltgeschichte", in: Siep (ed.), *op. cit.*, pp. 267-86). Considerar a guerra do ponto de vista da segurança da vida e da propriedade individuais é, para Hegel, uma "avaliação distorcida", que prolonga no domínio do direito estatal externo a confusão entre Estado e sociedade civil.

[569] "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", *GW*, v. 4, p. 450; *TWA*, v. 2, p. 482.

do todo, aparece, no nível do fenômeno histórico, dentre outras, na figura de que guerras felizes impediram as agitações internas e consolidaram o poder interno do Estado. — Há outros fenômenos que pertencem precisamente ao âmbito dessa idealidade: povos que, não querendo ou temendo suportar a soberania interna, foram subjugados por outros povos, e se empenharam em sua independência com tanto menos sucesso e honra quanto menos era possível chegar internamente a uma primeira instituição do poder de Estado (a sua liberdade morreu no temor de morrer); Estados que não têm a garantia da sua autonomia na sua potência armada, porém em outros aspectos (como, por exemplo, Estados desproporcionalmente pequenos em comparação com seus vizinhos), podem subsistir com uma constituição interna, que por si não garantiria nem interna nem externamente a tranquilidade etc.

Adendo (G). Na paz a vida civil se expande mais, todas as esferas se encasulam e, a longo prazo, os homens estagnam como pântanos; as suas particularidades tornam-se sempre mais fixas e se ossificam. Mas faz parte da saúde a unidade do corpo, e, quando as partes endurecem dentro de si mesmas, a morte está aí. A paz perpétua é frequentemente exigida como um ideal, ao qual a humanidade deveria se encaminhar. Kant propôs, assim, uma coligação de príncipes que deveria arbitrar os conflitos dos Estados, e a Santa Aliança tinha a intenção de ser aproximadamente tal instituto.[570] Só que

---

[570] Hegel aproxima aqui, numa avaliação política, a "liga dos povos" (*Völkerbund*), que Kant pensara como uma "liga da paz" (*Friedensbund*) e uma "união federativa" (*föderative Vereinigung*) no caminho da superação progressiva do estado de natureza entre os Estado em direção à paz perpétua (Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA, 35-6, in: *Kant, Werke*, v. VI, pp. 211-2; *À paz perpétua*, Porto Alegre, L&PM, 1989, p. 41), da Santa Aliança. Um indício dessa aproximação política entre a Santa Aliança e a "paz perpétua" (ver também § 259 Ad.) é o fato de que Hegel utiliza para designar essa instância de arbitragem dos conflitos interestatais, ao invés da expressão kantiana "liga dos povos", a expressão "liga dos príncipes" (*Fürstenbund*), que descreve precisamente o que se denominou "Santa Aliança", essa coligação das vontades restauradoras dos monarcas da Rússia, Prússia e Áustria, criada em 26 de setembro de 1815, sob a inspiração do tsar da Rússia, a fim de preservar o sistema de poder dos seus respectivos governos monárquicos e tomar medidas de intervenção internas e externas contra as transformações inspiradas na Revolução Francesa. As *Preleções de 1822-23* explicitam a avaliação realista e cética que Hegel faz dela do ponto de vista do Direito das Gentes: "O equilíbrio da Europa era um acordo tácito de manter os Estados tais como precisamente são. Esse princípio foi agora formalmente expresso pela Santa Aliança. Essa coligação (*Verbindung*) deve decidir o que é direito, e deve ser a base para manter os Estados tais como são. Mas

o Estado é um indivíduo e na individualidade está contida essencialmente a negação. Ainda que, portanto, certo número de Estados se constitua numa família, essa associação enquanto individualidade tem de criar uma oposição e engendrar um inimigo. Não só os povos saem revigorados das guerras, mas as nações que estão em dissensão dentro de si alcançam com a guerra externa a tranquilidade interna. Certamente, pela guerra advém insegurança à propriedade, mas essa insegurança *real* nada mais é do que o movimento, o qual é necessário. Dos púlpitos, ouve-se falar tanto da insegurança, da vaidade e da inconstância das coisas temporais, mas cada um pensa a respeito, por mais que esteja tocado, "eu vou, contudo, preservar o que é meu". Mas, se essa insegurança vem efetivamente à baila e é coisa séria na forma de hussardos com sabres reluzentes, essa comovida edificação que tudo predisse volve-se, então, a proferir maldições sobre os conquistadores. Mas, apesar disso, as guerras ocorrem quando estão na natureza da Coisa; as sementes brotam novamente, e o palavrório emudece diante das repetições sérias da história.

§ 325

Visto que o sacrifício em prol da individualidade do Estado é a relação substancial de todos e, por conseguinte, *dever universal*, assim, tal relação, enquanto aquele *um* lado da idealidade que vai de encontro à realidade do subsistir particular, torna-se, ao mesmo tempo, uma relação ela mesma particular, e a ela é dedicado um estamento próprio, o *estamento da bravura militar*.[571]

---

o outro aspecto consiste em que os Estados estão nessa liga enquanto soberanos e podem desprender-se dela, de sorte que essa liga permanece um dever-ser, e cada um tem o direito de se separar quando se sente suficientemente forte. Os Estados soberanos devem constituir a liga e reconhecê-la como juiz acima deles. Mas ser soberano quer dizer não ter nenhum juiz senão a si mesmo, e, assim, essa liga é em si mesma uma contradição" (*VRph 1822-23*, p. 825).

[571] A tradução de *Tapferkeit* por "bravura", explicitamente qualificada como "bravura militar", deve-se a que, no Estado constitucional moderno, o estar disposto ao sacrifício dos fins e direitos particulares e ao sacrifício da própria vida em prol da sua soberania ameaçada, disposição que, em princípio, "é a relação substancial de todos" (§ 325), tornou-se uma tarefa "particular" ao lado de outras, a ser delegada a um subconjunto do estamento universal, que é um "exército permanente" (§ 326 A), profissional. Além disso, enquanto "virtude formal" (§ 327), ela não é mais compreendida como a atividade política por excelência do indivíduo pertencente ao estamento da "eticidade

§ 326

Os litígios dos Estados uns com os outros podem ter por objeto um aspecto *particular* qualquer; para [dirimir] esses litígios está também destinada principalmente a parte *particular* do Estado dedicada à sua defesa. Mas na medida em que o Estado como tal, a sua autonomia, cai em perigo, o dever conclama então os cidadãos à sua defesa. Quando, assim, o todo se tornou potência e é arrancado da sua vida interna dentro de si para fora, a guerra defensiva passa então, com isso, à guerra de conquista.

A necessidade de que a potência armada do Estado se torne um *exército permanente*, e a destinação a esta tarefa particular de sua defesa se torne um *estamento*, é a mesma necessidade que aquela pela qual os outros momentos, interesses e ocupações particulares se tornam casamento, estamentos da indústria, do Estado, do comércio etc. O raciocínio artificioso que oscila entre razões se alonga em considerações sobre as vantagens ou desvantagens maiores da introdução de exércitos permanentes, e a opinião decide-se de bom grado pelas desvantagens, porque é mais difícil apreender o conceito da Coisa do que os aspectos singulares e exteriores, e também porque os interesses e fins da particularidade (os custos com as consequências do exército permanente, com impostos maiores etc.) são estimados pela consciência da sociedade civil como estando acima do necessário em si e por si, que, desse modo, só vale como um meio para aqueles fins particulares.

§ 327

A bravura militar é por si uma virtude *formal*, porque ela é a abstração suprema da liberdade, a de todos os fins particulares, de todas as posses, da fruição e da vida, mas é essa negação de uma *maneira exteriormente efetiva*

---

absoluta", como no período de Jena, mas como uma atividade, a mais abstrata, da liberdade, a qual "não é nela mesma de natureza espiritual" (*ibid.*) e que exerce sua liberdade contra os inimigos "num estado de ânimo completamente indiferente" (§ 325), que, em última instância, ela tem de se enraizar na "disposição de ânimo política" (§ 268), no que hoje chamaríamos de patriotismo constitucional, que, do ponto de vista especulativo, é a "substancialidade subjetiva" (*ibid.*) do Estado.

e, porque a alienação[572] [destas], enquanto *realização plena* da bravura, não é nela mesma de natureza espiritual, o estado de ânimo interno pode ser esta ou aquela razão, e o seu resultado efetivo também pode ser não *para si*, mas somente para os outros.

Adendo (G). O estamento militar é o estamento da universalidade, ao qual compete a defesa do Estado e que tem o dever de trazer a idealidade em si mesma à existência, quer dizer, de sacrificar-se. A coragem é certamente diversa. A coragem do animal, do bandido, a bravura em vista da honra, a bravura dos cavaleiros, não são ainda as verdadeiras formas. A verdadeira bravura militar de povos cultivados é estar pronto para o sacrifício a serviço do Estado, de sorte que o indivíduo só constitui um dentre muitos. O importante aqui não é a coragem pessoal, porém a inserção no universal. Na Índia, quinhentos venceram vinte mil, que não eram covardes, mas que somente não tinham essa disposição de ânimo de atuarem cerradamente em união com os demais.

§ 328

O teor da bravura militar enquanto estado de ânimo reside no verdadeiro fim-último absoluto, na *soberania* do Estado; — a efetividade desse

---

[572] *Entäusserung* significa, aqui, primeiramente "alienação", implicando também o sentido de "renúncia, abandono, despojamento", no caso, da vida e da liberdade pessoal ("como obra da bravura militar") em prol do universal do Estado que, na exigência desse sacrifício, afirma a sua soberania. O núcleo semântico desse moderno conceito de alienação é o significado econômico e jurídico de "vender, alienar", que está na base da construção rousseaniana do contrato social como "alienação total" dos direitos da liberdade natural do indivíduo ao todo político, no qual ele encontraria, em contrapartida dessa "alienação", a forma mais alta da sua liberdade como cidadão, cuja vontade se identifica com a "vontade geral". Hegel, sabidamente, nega a validade dessa transferência do modelo contratual para a esfera política, mas conserva e formula conceitualmente, pela primeira vez, esse movimento do alienar-se e do superar a alienação como uma estrutura fundamental da realização da liberdade do espírito e, aqui, como a verdade última da inscrição do cidadão no Estado, porque é a sua soberania que constitui o "fim último" (*Endzweck*) e o "teor" dessa alienação contida na bravura militar (§ 328). Por isso, este caráter formal da bravura militar e a indiferença e a inconsciência das razões que motivam a coragem pessoal só são superados se o seu valor intrínseco, o seu "teor" (*Gehalt*) são determinados pelo fim-último da salvaguarda da soberania estatal.

fim-último, enquanto obra da bravura militar, tem por sua mediação a entrega da efetividade pessoal. Essa figura contém, por isso, a dureza das oposições supremas: a *alienação* mesma, mas como *existência* da liberdade; — a *autonomia* suprema do *ser-para-si*, cuja existência está ao mesmo tempo no mecânico de uma *ordem externa* e do *serviço* — obediência total e abandono do opinar e do raciocinar próprios, portanto, *ausência* do próprio espírito e *presença* instantânea de espírito e resolução as mais intensas e abrangentes — o agir o mais hostil e, nisso, o mais pessoal contra indivíduos, numa disposição de ânimo completamente indiferente, até mesmo boa para com eles enquanto indivíduos.

Arriscar a vida é certamente mais do que só temer a morte, mas, conforme o visto, é o meramente negativo e não tem por isso nenhuma determinação e valor por si; — o positivo, o fim e o conteúdo são o que somente dá significado a essa coragem; bandidos, assassinos, cujo fim é o crime, aventureiros, cujo fim é forjado na sua opinião etc., têm também essa coragem de arriscar a vida. — O princípio do mundo moderno, o *pensamento* e o *universal*, deu à bravura militar a figura mais elevada: a sua expressão parece ser mais mecânica e não aparece como um atuar desta pessoa *particular*, mas somente como o do *membro* de um todo — da mesma maneira, essa bravura não está voltada contra pessoas singulares, mas contra um todo hostil em geral, com o que a coragem pessoal aparece como não pessoal.[573] É esse princípio, por isso, que inventou a *arma de fogo*,[574] e não é a invenção contingente dessa

---

[573] Os elementos principais dessas considerações já estão presentes no período de Jena: "O estamento militar e a guerra são α) o sacrifício efetivo do si-mesmo — o perigo da morte para o singular; o intuir da sua negatividade imediata, abstrata, assim como o singular é igualmente o seu si-mesmo positivo, imediato; o *crime* é um momento necessário do direito e da lei dotada de poder imperativo — o fato de que cada um, enquanto este singular, faz ser a si mesmo potência absoluta — se intui como absolutamente livre — [é] para si e realmente em face de um outro a negatividade universal — na guerra lhe é concedido [que haja] um crime *em prol do universal*; o fim é a conservação do todo — contra o inimigo que se dirige à destruição do mesmo — esta alienação tem que ter precisamente esta forma abstrata, ser desprovida de individualidade, dar e receber friamente a *morte*, não por uma batalha campal em que o singular enfrenta o adversário olho a olho e o mata com ódio direto —, mas dá e recebe a *morte* de maneira vazia" (*Jenaer Systementwürfe, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, in: *GW*, v. 8, p. 275).

[574] O combate na guerra moderna, conduzida pela bravura militar, entrelaça, no diagnóstico de Hegel, os extremos mais opostos ("duros") do comportamento: de um lado, o agir mais pessoal e de mais intenso risco, que implica a "alienação" dos fins e di-

arma o que transformou a figura meramente pessoal da bravura numa figura mais abstrata.

§ 329

O Estado tem a sua orientação para fora por ser um sujeito individual. A sua relação a outros cai na alçada do *poder do príncipe*, ao qual, por causa isso, compete imediata e unicamente comandar a força armada, entreter relações com os outros Estados por meio de embaixadores etc., declarar guerra e concluir a paz e outros tratados.

Adendo (G). Em quase todos os países europeus o ápice individual é o poder do príncipe, que tem de se encarregar das relações externas. Onde existem constituições estamentais, pode surgir a questão se a guerra ou a paz não deveria ser decidida pelos estamentos e, em todo caso, eles conservarão a sua influência particularmente no que diz respeito aos meios financeiros. Na Inglaterra, por exemplo, não se pode empreender uma guerra impopular. Se, porém, se acredita que o príncipe e o gabinete estejam mais sujeitos às paixões do que as câmaras e, por essa razão, se procura jogar às mãos das últimas a decisão sobre guerra e paz, é preciso dizer que frequentemente nações inteiras se entusiasmam mais e podem ser mais levadas pelas paixões do que os seus príncipes. Na Inglaterra, várias vezes o povo todo premeu pela guerra e coagiu até certo ponto os ministros a empreendê-la.[575] A po-

---

reitos particulares que o indivíduo tem na sociedade civil e o sacrifício da própria vida, enquanto afirmação mais alta da liberdade e da autonomia para si (a forma mais alta e abstrata da "liberdade substancial"); de outro, uma atividade em que o combate é um "serviço" que se insere no quadro de uma "ordem externa" e que "parece ser mais mecânico", prestado pelo indivíduo enquanto "membro de um todo", e não enquanto "esta pessoa *particular*", numa disposição de ânimo "indiferente" e "mesmo boa" para com o inimigo, de sorte que a coragem "não aparece enquanto pessoal", e o próprio inimigo hostilizado torna-se um indivíduo anônimo. Essa percepção aguda e realista da guerra moderna, é o que leva Hegel a delinear concisamente uma gênese idealista deste avanço da tecnologia militar, atribuindo não à invenção do fuzil a transformação da figura pessoal da bravura na sua figura abstrata e moderna, mas responsabilizando o princípio do mundo moderno e a universalidade intrínseca do pensamento pela "invenção" da "arma de fogo" como o meio técnico adequado para a expressão da bravura militar moderna.

[575] Referência às duas guerras de coalizão contra a república francesa revolucionária organizadas por Pitt. A "guerra da primeira coalizão", formada por Pitt em 1793 em

pularidade de Pitt proveio de que ele soube ir ao encontro daquilo que a nação então queria. Só mais tarde, o arrefecimento [das paixões] produziu a consciência de que a guerra era inútil e desnecessária e que fora iniciada sem o cálculo dos meios necessários. O Estado, além disso, está em relação não só com *um* outro, porém com vários outros, e os entrelaçamentos das relações tornam-se tão delicados que só a partir do ápice se pode lidar com eles.

B. O DIREITO ESTATAL EXTERNO

§ 330

O direito estatal externo parte das *relações* de Estados autônomos; por isso, o que nesse direito é *em si e por si* recebe a forma do *dever-ser*, porque o fato de que ele seja efetivo repousa sobre *vontades soberanas diferentes*.

Adendo (H). Estados não são pessoas privadas, mas totalidades plenamente autônomas em si e, assim, as suas relações diferem de relações simplesmente morais ou de relações jurídicas privadas. Frequentemente quis-se tomar os Estados como entidades de direito privado ou morais, mas, no caso das pessoas privadas, a situação é tal que elas têm acima de si um tribunal que realiza o que é direito em si. Ora, a relação entre Estados deve ser, certamente, também uma relação em si jurídica, mas, na esfera do mundo, o que é sendo-em-si deve ter também poder impositivo [*Gewalt*]. Como, no entanto, não está aí-presente nenhum poder impositivo que decida contra o Estado o que é em si direito e que efetive essa decisão, há que se ficar nessa esfera sempre no dever-ser. A relação entre Estados é a de autonomias que estipulam entre si, mas que, ao mesmo tempo, estão acima dessas estipulações.

---

virtude da pressão popular após a execução de Luís XVI, incluindo Holanda, Espanha e Portugal, e a "guerra da segunda coalizão", à qual aderiram como aliados também Rússia e Áustria. Ambas as coalizões malograram rapidamente, a primeira logo se dissolveu, e a guerra terminou com a paz de Campo Formio (abril de 1797). Da segunda coalizão, organizada em 1798, a Rússia se retirou já no ano seguinte, e a Áustria concluiu uma paz separada com Napoleão em 1801 (cf. *Nisbet*, nota 2 ao § 329, p. 475).

§ 331

O povo enquanto Estado é o espírito na sua racionalidade substancial e na sua efetividade imediata, por isso, é a potência absoluta sobre a *Terra*; consequentemente, um Estado está em face dos outros numa autonomia soberana. Ser enquanto tal *para o outro*, isto é, *ser reconhecido* por ele, é a sua primeira legitimação absoluta. Mas essa legitimação é, ao mesmo tempo, somente formal, e a exigência desse reconhecimento do Estado, meramente porque ele seja tal, é abstrata; que ele seja de fato um ente tal em si e por si depende do seu conteúdo, da sua constituição, da sua condição, e o reconhecimento, enquanto contém uma identidade de ambos os Estados, repousa igualmente sobre a maneira de ver e a vontade do outro.

Assim como o singular não é uma pessoa efetiva sem relação a outras pessoas (§ 71 e alhures), tampouco o Estado é um indivíduo efetivo sem relacionamento a outros Estados (§ 332). A legitimidade de um Estado e, mais precisamente, na medida em que ele está voltado para fora, a do seu poder soberano é, por um lado, um relacionamento que diz respeito inteiramente à situação *interna* (um Estado não deve se imiscuir nos assuntos internos de um outro) — por outro lado, ela tem também essencialmente de ser *completada* pelo reconhecimento dos outros Estados. Mas esse reconhecimento exige uma garantia de que ele, igualmente, reconheça os outros que devem reconhecê-lo, isto é, de que os respeitará na sua autonomia e, por conseguinte, de que não lhes pode ser indiferente o que se passa no seu interior. — No caso de um povo nômade, por exemplo, em geral de um povo que está num degrau inferior de civilização, intervém mesmo a questão de saber em que medida ele pode ser considerado um Estado. O ponto de vista religioso (como outrora no caso do povo judeu, dos povos maometanos) pode ainda conter uma oposição mais alta [entre um povo e os outros], que não admite a identidade universal requerida pelo reconhecimento.

Adendo (G). Quando Napoleão, antes da paz de Campo Formio, dizia que "a República francesa não carecia de reconhecimento algum, como tampouco o sol precisa ser reconhecido", nessas palavras não reside senão precisamente o vigor da existência que já traz consigo a caução do reconhecimento, sem que ela tenha sido explicitada.

§ 332

A efetividade imediata, na qual os Estados estão uns em relação aos outros, se particulariza em múltiplas relações, cuja determinação procede do arbítrio autônomo de ambas as partes e tem, por conseguinte, a natureza formal de *contratos* em geral. A *matéria* desses contratos, contudo, é de uma multiplicidade infinitamente menor do que na sociedade civil, na qual os singulares estão em dependência recíproca segundo aspectos os mais variados, ao passo que os Estados autônomos são precipuamente todos que se satisfazem dentro de si.

§ 333

O princípio fundamental do *Direito das Gentes*, enquanto direito universal que deve valer em si e por si entre os Estados, à diferença do conteúdo particular dos tratados positivos, é que os *tratados*, enquanto sobre eles repousam as obrigações dos Estados uns para com os outros, devem *ser respeitados*. Mas porque suas relações têm por princípio a sua soberania, eles estão nessa medida uns para com os outros no estado de natureza, e os seus direitos têm a sua *efetividade* não numa vontade universal constituída como potência acima deles, mas na sua vontade particular. Aquela determinação universal permanece, por isso, no *dever-ser*, e a situação se torna uma alternância entre a relação conforme aos tratados e a supressão dessa relação conforme.

Não existe entre os Estados nenhum pretor, no máximo um árbitro e um mediador, e estes, também, só de modo contingente, isto é, segundo vontades particulares. A representação kantiana de uma *paz perpétua* mediante uma coligação de Estados que arbitrasse toda disputa e que, como potência reconhecida por cada Estado singular, pusesse fim a toda discórdia e, com isso, tornasse impossível a decisão por meio da guerra, pressupõe um *acordo unânime* dos Estados, que repousaria em razões e considerações morais, religiosas ou outras quaisquer, em suma, sempre em vontades soberanas particulares, e permaneceria, por isso, afetado de contingência.

§ 334

Por causa disso, o conflito dos Estados entre si, na medida em que as vontades particulares não chegam a um acordo, só pode ser decidido pela *guerra*. Mas quais lesões — dentre as que podem ocorrer facilmente e em grande número no seu âmbito muito abrangente e a propósito de [suas] relações multilaterais através dos seus súditos — tenham de ser consideradas como um rompimento determinado dos tratados ou como uma lesão do reconhecimento e da honra, permanece algo *em si* indeterminável, visto que um Estado pode colocar a sua infinitude e a sua honra em cada um dos aspectos singulares que lhe concernem, e que ele está tanto mais inclinado a essa suscetibilidade quanto mais uma individualidade forte é impelida por um longo período de tranquilidade interna a procurar-se e a criar-se afora uma matéria de atividade.

§ 335

Além disso, o Estado, como [ser] espiritual em geral, não pode se ater a querer dar atenção meramente à *efetividade* da lesão, mas a isso se acrescenta como causa de contendas a *representação* de uma tal lesão como a de um *perigo* ameaçador da parte de um outro Estado, com o aumento e a diminuição de probabilidades maiores ou menores [dessa ameaça], com suposições a respeito das intenções [hostis] etc.

§ 336

Como os Estados, em seu relacionamento de autonomia, estão uns em face dos outros enquanto vontades *particulares*, e como a própria validade dos tratados repousa nisso, mas a *vontade particular* do todo *segundo o seu conteúdo* é o seu *bem-próprio* em geral, este é a lei suprema no relacionamento de um Estado a outros, tanto mais quanto a ideia do Estado consiste precisamente em que nela a oposição entre o direito enquanto liberdade abstrata e o conteúdo particular que a preenche, o bem-próprio, está suspensa, e o reconhecimento primeiro dos Estados (§ 331) remete a eles enquanto todos *concretos*.

§ 337

O bem-próprio substancial do Estado é o seu bem-próprio enquanto um Estado *particular* no seu interesse e na sua condição determinados e nas circunstâncias externas igualmente próprias, junto com o relacionamento particular resultante dos tratados: o governo é, por conseguinte, uma *sabedoria particular*, não a providência universal (cf. § 324 A) — assim como o fim no relacionamento a outros Estados e o princípio para determinar a justiça das guerras e dos tratados não é um pensamento universal (filantrópico), porém o bem-próprio efetivamente ofendido ou ameaçado na *sua particularidade determinada*.

Houve um tempo em que se muito discutiu a oposição entre moral e política e a exigência de que a segunda seja conforme à primeira. A esse respeito, só cabe aqui assinalar em geral que o bem-próprio de um Estado tem uma legitimação inteiramente diferente do que a do bem-próprio do singular e que a substância ética, o Estado, tem o seu ser-aí, isto é, o seu direito imediatamente não numa existência abstrata, mas numa existência concreta, e que somente essa existência concreta, não um dos muitos pensamentos universais tidos por mandamentos morais, pode ser o princípio do seu agir e do seu comportamento. O ponto de vista sobre o pretenso caráter in-justo que a política deve sempre ter nessa pretensa oposição à moral repousa ainda[576] muito mais na superficialidade das representações da moralidade, da natureza do Estado e do seu relacionamento ao ponto de vista moral.

§ 338

No fato de que os Estados se reconhecem reciprocamente como tais permanece, *também na guerra*, situação de ausência de direito, de violência e contingência, um *laço* no qual eles valem uns para os outros no seu ser em

---

[576] "Ainda" refere-se comparativamente à tese kantiana a respeito da exigida conformidade da política à moral, mencionada no início da Anotação. "A verdadeira política não pode dar nenhum passo sem ter antes prestado homenagem à moral, e, embora a política seja por si mesma uma arte difícil, a união da mesma com a moral, todavia, de modo nenhum constitui uma arte; pois esta corta ao meio o nó que aquela não consegue desatar, tão logo elas entram em conflito entre si" (Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: *Kant, Werke*, v. VI, B 96, p. 243 [tradução de MLM]).

si e por si, de sorte que, na guerra mesma, a guerra é determinada como algo que deve ser passageiro. Com isso, ela contém a determinação de direito dos povos, que nela a possibilidade da paz é preservada, em consequência, por exemplo, que os embaixadores sejam respeitados e, em geral, que ela não seja conduzida contra as instituições internas e a pacífica vida familiar e privada, contra as pessoas privadas.[577]

Adendo (G). Por isso, as guerras recentes são conduzidas mais humanamente, e as pessoas não se defrontam com ódio entre si. No máximo, intervêm inimizades pessoais nos postos avançados, mas, no exército enquanto exército, a inimizade é algo indeterminado, que cede em face do dever que cada um respeita no outro.

§ 339

De resto, o comportamento recíproco na guerra (por exemplo, que se façam prisioneiros) e o que, na paz, um Estado concede aos súditos de um outro em matéria de direitos para o intercâmbio privado etc. repousa sobre-

[577] Hegel se inscreve aqui na teoria ainda dominante, surgida no quadro do direito natural moderno e do Direito das Gentes (*Jus Gentium*) e reativada ideologicamente no século XIX no contexto da restauração do sistema dos Estados soberanos europeus após as guerras revolucionárias que se seguiram à Revolução Francesa. Segundo ela, a guerra é, sobretudo, uma luta entre Estados soberanos, envolvendo soldados que integram exércitos profissionais e não os cidadãos, em que não há uma relação de inimizade e ódio pessoal entre os combatentes, e que não é conduzida contra os civis dos Estados inimigos. Apesar de essa teoria sofrer um desmentido pelas guerras revolucionárias de Napoleão, que transformam a guerra clássica entre Estados numa guerra civil interestatal, na qual é preciso defender a revolução contra os inimigos internos e externos que se agarram à restauração monárquica, e apesar de elas assumirem cada vez mais o caráter de guerras nacionais, que envolvem crescentemente a população civil e mobilizam a vontade de toda a nação, Hegel mantém a perspectiva jusnaturalista de que a guerra não é conduzida "contra as instituições internas [...] e as pessoas privadas". Essa perspectiva de que a guerra é um conflito entre Estados soberanos que estão entre si no estado de natureza reforça a tendência de Hegel, no horizonte da diferença conceitual entre sociedade civil e Estado por ele estabelecida, de preservar a esfera da sociedade civil, as suas instituições e a vida privada em geral das consequências da guerra.

tudo nos *costumes* das nações, enquanto universalidade interna da conduta, universalidade que se mantém em todas as situações.[578]

Adendo (G). As nações europeias formam uma família segundo o princípio universal da sua legislação, dos seus costumes, da sua formação, e assim, em conformidade com isso, a conduta quanto ao Direito das Gentes se modifica numa situação na qual o mútuo infligir-se de males seria o dominante. O relacionamento de Estados a Estados é instável; não existe nenhum pretor que arbitre aí; o pretor superior é unicamente o espírito universal sendo em si e por si, o espírito do mundo.

§ 340

No relacionamento dos Estados uns com os outros, porque eles aí estão como *particulares*, entra, nas dimensões mais amplas do fenômeno, o jogo

---

[578] Apesar da adesão de Hegel aos princípios do Direito das Gentes e às normas estabelecidas mediante a diplomacia em tratados e convenções internacionais, que apontam para uma racionalização e uma diminuição progressivas do uso da violência nas relações interestatais, o princípio que as rege é o reconhecimento recíproco dos Estados soberanos (§ 331), que têm na sua "particularidade concreta", isto é, no "bem-próprio" das totalidades éticas determinadas, a "lei suprema" da sua conduta (§ 336). Se assim não fosse, e ele aceitasse implicitamente que o bem-próprio particular do outro Estado determinasse constituição interna do Estado litigante, este deixaria de ser soberano e sua constituição se tornaria despótica, porque imposta exteriormente. Assim, Hegel reconhece que a conduta recíproca dos Estados na guerra é determinada antes de tudo pelos costumes dos litigantes, o que revela a fragilidade das normas internacionais, que dependem do princípio de que os tratados e as convenções devam ser respeitados, mas podem não sê-lo. "O costume atual é de que a guerra é conduzida somente contra o Estado enquanto tal, e contra os indivíduos apenas na medida em que defendem o Estado, de sorte que aqueles que não mais atacam ou não mais se defendem sejam poupados. Portanto, tornou-se regra que somente o inimigo, na medida em que ele atua, seja tratado hostilmente. Os hospitais, portanto, os religiosos, os médicos, não são feitos prisioneiros, mas são poupados. Com certeza, tudo isso na condição de guerra e de batalha está entregue ao arbítrio, pois nessa condição as paixões estão desencadeadas. O *Direito Estatal Externo* tem sempre como princípio o de que o *dever-ser* cabe só a princípios, já que somente [Estados] autônomos se defrontam, respeitam os tratados e podem também suprimi-los. Pois o bem-próprio dos Estados enquanto tais é aqui o fim-último. O bem-próprio dos indivíduos pode, pois, estar contra as leis universais. Mas acima do bem-próprio dos Estados não há algo superior, o que é seu bem-próprio é o seu direito" (*VRph 1822-23*, pp. 837-8).

o mais movediço da particularidade interna das paixões, dos interesses, dos fins, dos talentos e das virtudes, da violência, do in-justo e dos vícios, bem como da contingência externa — um jogo no qual o próprio todo ético, a autonomia do Estado, está exposta à contingência. Os princípios dos *espíritos do povo*, por causa da sua particularidade na qual eles têm a sua efetividade objetiva e a sua autoconsciência como indivíduos *existentes*, são em geral restritos, e os seus destinos e atos no seu relacionamento uns aos outros são a dialética fenomênica da finitude desses espíritos, a partir da qual o espírito *universal*, o *espírito do mundo*, tanto se produz como irrestrito, quanto é ele que exerce sobre eles o seu direito — e o seu direito é o mais eminente de todos — na *história mundial*, enquanto *tribunal do mundo*.[579]

C. A HISTÓRIA DO MUNDO[580]

§ 341

O *elemento* do ser-aí do *espírito universal*, elemento que na arte é intuição e imagem, na religião, sentimento e representação, na filosofia, o pen-

---

[579] A frase "A história do mundo é o tribunal do mundo" [*Die Weltgeschichte ist das Weltgerichte*], que Hegel não cita expressamente, provém de um poema tardio de Schiller, *Resignation*: "*Wer dieser Blume eine brach, begehre/ die andere Schwester nicht./ Geniesse wer nicht glauben kann. Die Lehre/ ist ewig wie die Welt. Wer glauben kann, entbehre./ Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*" [literalmente: "Quem partiu uma destas flores, não deseje/ a outra irmã. Desfrute, quem não pode crer. A doutrina/ é eterna como o mundo. Quem pode crer, prescinda./ A história do mundo é o tribunal do mundo" (cf. *VRph 1824-25*, p. 804) [tradução de MLM].

[580] Hegel introduz o conceito de "história do mundo", a terceira divisão da ideia de Estado, na sequência direta do surgimento e emergir do "espírito universal" (*der allgemeine Geist*) ou "espírito do mundo" (*Weltgeist*), a partir da dialética da finitude dos espíritos do povo particulares e da sua suspensão no espírito universal, como o âmbito de efetivação desse espírito que vai tomando consciência da sua liberdade nesse acontecer. Ela é, nessa perspectiva, primariamente, o "acontecer" do mundo em seu todo — *das Geschehen*, donde deriva *Geschichte*, "história", no sentido objetivo, à diferença da história no sentido subjetivo, como narração histórica dos acontecimentos e atos. A inclusão da história do mundo na esfera do direito, além de ser a sua base no sentido amplo que Hegel dá ao conceito de direito (§ 29), é aqui motivada pela citação da frase de Schiller ("a história do mundo é o tribunal do mundo"), que estabelece uma equivalência de natureza processual entre ambos. A justificação dessa equivalência é a concepção da histó-

samento livre, puro, é, na *história do mundo*, a efetividade espiritual em todo o seu âmbito de interioridade e exterioridade. Ela é um tribunal, porque na sua *universalidade* sendo em si e para si o *particular*, os *penates*, a sociedade civil e os espíritos do povo, na sua efetividade colorida, são somente enquanto *algo ideal*, e o movimento do espírito nesse elemento é apresentar isso.

§ 342

Além disso, a história do mundo não é o mero tribunal da *potência* do espírito, isto é, a necessidade abstrata e desprovida de razão de um destino cego, porém, porque o espírito é em si e para si *razão* e o ser-para-si desta, no espírito, é saber, ela é, partindo somente do *conceito* da liberdade do espírito, o desenvolvimento necessário dos *momentos* da razão e, com isso, da autoconsciência e da liberdade do espírito — ela é a exposição[581] e a *efetivação do espírito universal*.

---

ria do mundo — desenvolvida sucintamente nos parágrafos seguintes e nas várias preleções sobre a filosofia da história ministradas a partir de 1822-23 — como o processo através do qual o espírito se torna progressivamente consciente da sua liberdade como constituindo a sua própria essência, que, assim, se efetiva na universalidade empírica de todos os indivíduos singulares enquanto livres, que marca em princípio o legado do cristianismo e da Revolução Francesa (cf. *E*, § 482). Nesse sentido, Hegel se insere na continuação das filosofias da história do Iluminismo, especialmente de Kant, com a importante diferença que a história filosófica do mundo ocupa o lugar que, na divisão triádica do direito em Kant, tinha o "direito cosmopolita" (*Weltbürgerrecht*). Se a filosofia política de Kant desemboca numa filosofia da história que propõe uma federação de Estados republicanos como instrumento para avançar em direção a uma "paz perpétua" como "fim último" jurídico-político (*Metafísica dos costumes*, § 62, in: *Kant, Werke*, v. IV, B 265), Hegel se detém, do ponto de vista jurídico-político do espírito objetivo, na dialética do reconhecimento recíproco das soberanias estatais, em que a guerra aparece como a última instância de resolução dos conflitos entre os Estados soberanos (§ 334), transferindo a universalização do direito e da liberdade à história do mundo, concebida como progresso da consciência da liberdade e como um tribunal processual da finitude dos espíritos do povo (ver Müller, M. L., "Paz perpétua ou tribunal do mundo: a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza interestatal", *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, ano 10, n 18, 2013, pp. 17-40).

[581] A "exposição" (*Auslegung*) é explicitamente distinguida da "apresentação"

§ 343

A história do espírito é o seu ato, pois ele é somente o que ele faz,[582] e seu ato é fazer-se, aqui, enquanto espírito, objeto da sua consciência, de se

---

(*Darstellung*) na lógica da essência (*Doutrina da essência*, 3ª seção, 1º cap., *WL II*, pp. 369 ss.; *TWA*, v. 6, pp. 186 ss.). A "exposição" é a "apresentação" própria do "absoluto", que não se distingue dos seus atributos e modos (Hegel discute e critica nessa passagem a concepção espinozista de absoluto) por uma reflexão externa, mas que se autoexpõe e manifesta plenamente através deles, no mesmo movimento pelo qual os reconduz a si enquanto identidade de "forma absoluta" e "conteúdo absoluto". O "modo" é, assim, o próprio movimento reflexionante do absoluto e a autodeterminação plenamente manifesta a si mesma daquilo que o absoluto já é em si mesmo (*WL II*, p. 375; *TWA*, v. 6, pp. 193-4). Tal como o espírito universal expõe no terreno da história mundial a sua efetividade "em todo o âmbito da sua interioridade e exterioridade" (§ 341), assim também "o princípio particular determinado" dos Estados e dos povos tem a "sua exposição e efetividade" na sua constituição e na situação que lhe é própria, no *ethos* determinante do agir dos indivíduos e grupos a ele pertencentes e na consciência que eles têm dessa exposição, enquanto são, ao mesmo tempo, os instrumentos passageiros dessa "tarefa interna" (§ 344).

[582] O substantivo *Tat* e o verbo *tun*, do qual aquele deriva, são propositalmente aqui traduzidos por termos diferentes, respectivamente por "ato" e por "fazer", por duas razões que se entrelaçam e se complementam. A primeira lembra que *tun* ("fazer"), no uso corrente, acentua o aspecto ativo do verbo, uma vez que os seus objetos geralmente designam atividades; "fazer", em contrapartida, enquanto corresponde ao alemão *machen*, refere-se principalmente à obtenção de um resultado ou um produto, de sorte que a tradução de *Tat* por "ato" destaca a sua proximidade ao verbo "agir" (*Handeln*) e visa, assim, a explicitar o aspecto de atividade de *tun*. A segunda, baseada explicitamente na elaboração conceitual de Hegel, provém da sua intenção sistemática de integrar e suspender no conceito de "agir ético", central para a formação definitiva do seu conceito maduro de "espírito", a diferença aristotélica fundamental entre *poiesis* e *praxis*, entre o fazer no sentido do trabalhar e produzir, cujo fim é um resultado distinto ou uma obra exterior a esse fazer, no sentido de "obrar' ou "operar", e o agir, cujo resultado e fim é a perfeição imanente da própria atividade em questão. Hegel concebe, aqui, "a história do espírito" como o "ato" pelo qual o espírito enquanto tal faz-se objeto para si mesmo, no sentido de que o resultado desse fazer é uma "obra" distinta dele, ao mesmo tempo que esse "apreender" a si mesmo mediante a "exposição" (*Auslegung*) do que ele é permanece imanente a esse fazer que é simultaneamente um agir; isso porque a "exposição" (*Auslegung*) não é senão uma "manifestação" do que ele é enquanto idêntica à sua reflexão em si mesmo. Assim, o espírito é somente o que ele faz, e o "ato de fazer-se objeto ['obra'] para a sua consciência" permanece imanente a esse apreender-se a si mesmo, que constitui o "seu ser e princípio", porque o seu ser não é senão a exposição e a manifestação de si mesmo. "O espírito age [*handelt*] essencialmente, ele faz-se [*macht sich*] o que ele é em

apreender se explicitando para si mesmo. Esse apreender é o seu ser e o seu princípio, e o *acabamento* de um apreender é, ao mesmo tempo, a sua exteriorização e alienação[583] e a sua passagem [a um estágio superior]. Exprimindo formalmente, o espírito que *de novo* apreende esse apreender e, o que é o mesmo, a partir da exteriorização e alienação se adentra em si mesmo, é o espírito do estágio mais elevado em face do espírito tal como ele estava nesse primeiro apreender.

Aqui intervém a questão da *perfectibilidade* e da *educação do gênero humano*.[584] Os que afirmaram essa perfectibilidade pressentiram algo da natureza do espírito, da sua natureza de ter por lei do seu *ser* o γνῶθι σεατόν[585] e, em apreendendo o que *ele é*, de ser uma figura mais alta do que aquela que constituía o seu ser. Mas, para os que recusam esse pensamento, o espírito

---

si, faz-se seu ato [*Tat*], sua obra [*Werk*]; assim, torna-se objeto, assim, tem-se a si mesmo como ser-aí diante de si" (*VG*, p. 67).

[583] Explicito, aqui, os dois sentidos fundamentais de *Entäusserung*, "exteriorização" e "alienação": o espírito que perfaz e conclui a sua apreensão de si explicita e exterioriza tão plenamente as determinações do seu conteúdo que termina por despojar-se de um determinado estágio de sua apreensão de si mesmo, alienando-se desse "um apreender". Por isso, ele passa a um estágio ulterior da sua autoapreensão, retornando a si mediante uma nova interiorização e apreensão de si.

[584] Hegel tem provavelmente presente a Rousseau, que introduz no *Discours sur l'origine et les fondements del'inégalité parmi les hommes* (1755) o neologismo "perfectibilidade", como sendo o principal traço que distingue o homem dos animais e que o torna capaz de desenvolver todas as suas outras faculdades (Rousseau, J. J., *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, v. III, pp. 109-223) e, certamente, de maneira mais próxima, a Lessing e a sua obra *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) (Lessing, G. E., *Werke*, Munique, Hanser, 1979, v. VIII, pp. 489-510).

[585] O preceito do oráculo de Delfos — "conhece-te a ti mesmo" — é mencionado logo no início da filosofia do espírito da *Enciclopédia* como "lei absoluta" do próprio espírito: "Conhece-te a ti mesmo, este mandamento absoluto não tem, nem em si nem onde se apresenta historicamente como expresso, a significação de ser apenas um *autoconhecimento* segundo as particulares aptidões, o caráter, as inclinações e as fraquezas dos indivíduos, mas [tem] a significação do conhecimento do verdadeiro homem, como também do verdadeiro em si e para si — da essência mesma enquanto espírito" (*E*, § 377). "O desafio ao autoconhecimento, lançado pelo Apolo délfico aos gregos, não tem, pois, o sentido de um preceito dirigido de fora ao espírito humano por uma potência estranha; antes, o deus que impele ao autoconhecimento não é outra coisa que a própria lei absoluta do espírito. Por isso, todo o agir do espírito é só um compreender de si mesmo, e a meta de toda a ciência verdadeira é que o espírito se conheça a si mesmo em tudo o que há no céu e na terra" (*id.*, § 377, Ad.; *Enc.*, III, p. 8).

permaneceu uma palavra vazia, assim como a história, um jogo superficial dos esforços e paixões contingentes, assim chamadas paixões *simplesmente humanas*. Ainda que a esse propósito enunciem, com as expressões *providência* e *plano* da providência, a fé em um governo superior, essas permanecem representações vazias, visto que elas também expressamente fazem passar o plano da providência por algo incognoscível e conceitualmente incompreensível.

§ 344

Nessa tarefa do espírito do mundo, os Estados, povos e indivíduos se erguem no seu *princípio particular determinado* que tem, na *constituição* e na inteira *amplitude* da *condição* que lhes é própria, a sua exposição[586] e a sua efetividade, das quais estão conscientes e, imersos em seus interesses, são simultaneamente instrumentos inconscientes e membros dessa tarefa interna, na qual essas figuras perecem, mas na qual o espírito em si e para si prepara e elabora para si a passagem para seu próximo estágio superior.

§ 345

Justiça e virtude, in-justiça, violência e vício, talentos e seus feitos, as pequenas e as grandes paixões, culpa e inocência, magnificência da vida individual e da vida do povo, autonomia, felicidade e infortúnio dos Estados e dos singulares, têm a sua significação e o seu valor determinados na esfera da efetividade consciente e encontram aí seu julgamento e sua justiça, todavia imperfeita. A história do mundo queda fora desses pontos de vista; nela, aquele momento necessário da Ideia do espírito do mundo que é presentemente o *seu* estágio obtém o seu *direito absoluto*, e o povo que vive nesse estágio e os seus atos adquirem aí a sua realização plena, a sua felicidade e a sua glória.[587]

---

[586] Ver nota ao final do *caput* do § 255.

[587] Compare-se a passagem abaixo a respeito dos diferentes critérios de justificação dos atos individuais do ponto de vista moral e daquele do "progresso da ideia de espíri-

§ 346

Porque a história é a configuração do espírito na forma do acontecer, da efetividade natural imediata, os estágios do desenvolvimento estão aí-presentes enquanto *princípios naturais imediatos*, e estes, porque são princípios naturais, são, enquanto uma pluralidade, uns exteriores aos outros, de modo que, por conseguinte, *a um povo* compete *um desses princípios*; — a sua existência *geográfica* e *antropológica*.

§ 347

Ao povo a que compete tal momento como princípio *natural* é confiada a execução plena desse princípio no avanço da autoconsciência do espírito do mundo que se desenvolve.[588] Esse povo é, por esta época, aquele *que do-*

---

to" no âmbito da história mundial: "[...] a história se move num terreno mais alto do que aquele em que a moralidade tem o seu lugar próprio, que é o da disposição de ânimo privada, a consciência dos indivíduos, sua vontade própria e seu modo de agir; esses têm o seu valor, a sua imputação, a sua recompensa ou punição por si. O que o fim último sendo em si e para si do espírito exige e leva a seu cumprimento, o que a providência faz, reside acima das obrigações e da capacidade de imputação e da exigência, que recai na individualidade no que respeita à sua eticidade. Os que resistiram em determinação ética e, com isso, em nobre disposição de ânimo, ao que o progresso da ideia de espírito fazia necessário, estão em valor moral num plano mais alto do que aqueles cujos crimes numa ordem superior teriam sido invertidos em meios para implementar a vontade dessa ordem. Mas, no caso de reviravoltas dessa espécie, ambos os partidos se situam em geral apenas no interior do mesmo círculo de perdição, e o que defendem aqueles que se apresentam como legalmente legitimados é, por isso, apenas um direito formal, já abandonado pelo espírito vivo e por Deus. Os atos dos grandes homens que são indivíduos histórico-mundiais aparecem, assim, justificados não só na sua significação interna, mas também do ponto de vista mundial. Mas a partir desse ponto de vista os círculos morais não têm que erguer pretensão contra os atos histórico-mundiais e contra os que os levam a cabo, os quais não pertencem a esses círculos" (*VG*, p. 171).

[588] "Um povo é, em geral, histórico-mundial somente na medida em que depositou no seu elemento fundamental e no seu fim fundamental um princípio universal; somente nessa medida a obra que um tal espírito produziu é uma organização ética, política. Quando é só o desejo o que impele os povos, então uma tal agitação passa sem deixar rastos, por exemplo, enquanto exaltação; mas não é obra alguma. Os gregos falam, assim, da dominação de Cronos, o tempo, que devora novamente seus filhos, as ações que engendrou — foi a idade de ouro, sem obras éticas. Só e primeiro Zeus, o deus político,

mina na história mundial — *e ele pode fazer época nela só uma vez* (§ 346). Em face desse seu direito absoluto de ser o portador do atual estágio do desenvolvimento do espírito do mundo, os espíritos dos outros povos estão desprovidos de direitos e, como aqueles cuja época passou, não contam mais na história do mundo.

> A história especial de um povo histórico-mundial contém, em parte, o desenvolvimento do seu princípio desde o seu estado infantil, latente, até o seu florescimento, no qual, tendo chegado à sua livre autoconsciência ética, ele então intervém na história universal — em parte, contém também o período da decadência e da corrupção; — pois, assim se indica nele o emergir de um princípio superior, enquanto emergir somente do negativo do seu próprio princípio. Com isso, é anunciada a passagem do espírito àquele princípio superior e, assim, a da história mundial a um *outro povo* — um período a partir do qual aquele povo perdeu o interesse absoluto, então acolhe com certeza o princípio superior positivamente dentro de si e o assimila formativamente, mas se comporta nesse princípio como num elemento-recebido, não com vitalidade e frescor imanentes —, talvez perca a sua autonomia, talvez também se prolongue ou se arraste como Estado particular ou como um círculo de Estados, e se debata ao acaso em múltiplos experimentos internos e combates externos.[589]

---

que fez nascer Palas Atena da sua cabeça, e a cujo círculo pertencem Apolo ao lado das Musas, subjugou o tempo graças ao fato de ter produzido uma obra que tem um saber de si, uma obra ética, o Estado" (*id.*, pp. 176-7).

[589] "O povo tem de ter o saber do universal sobre o qual a sua eticidade repousa e pelo qual o particular desaparece, portanto, tem de ter o saber das determinações do seu direito, de sua religião. O espírito não pode se satisfazer com o fato de que subsiste uma ordem, um culto; o que ele quer é ter esse saber das suas determinações. Somente assim ele se põe na unidade da sua subjetividade com o universal da sua objetividade. [...] Essa é a suprema liberação do espírito, porque o pensamento é o que lhe é mais íntimo. O ponto supremo da formação de um povo está em apreender o pensamento da sua vida e da sua situação, a ciência das suas leis, do seu direito e da sua eticidade, pois nessa unidade reside a unidade mais íntima na qual o espírito pode estar consigo. Trata-se para ele, na sua obra, de ter-se como objeto, mas ele só se tem na sua essencialidade como objeto enquanto ele se pensa. Nesse ponto o espírito tem, portanto, o saber dos seus princípios, do universal do seu mundo efetivo. Quando queremos saber o que foi a Grécia, encontramo-la em Sófocles e Aristófanes, em Tucídides e Platão; neles tornou-se histórí-

§ 348

No ápice de todas as ações, por conseguinte, também das ações histórico-mundiais, estão *indivíduos* enquanto subjetividades efetivadoras do substancial (§ 279 A). A essas figuras vivificantes do ato substancial do espírito do mundo e, assim, imediatamente idênticas com esse ato, ele lhes é oculto e não é objeto e fim para elas (§ 344); esses indivíduos também não obtêm a *honra* e a gratidão por esse ato nem junto aos seus contemporâneos (*ibid.*), nem junto à opinião pública da posteridade, porém, somente enquanto subjetividades formais obtêm, junto dessa opinião, a sua parte como *glória imortal.*[590]

---

co o que foi o povo grego. Nesses indivíduos o espírito grego representado e pensando apreendeu a si mesmo. [...] O tempo é o negativo no sensível; o pensamento é a mesma negatividade, mas a mais íntima, a forma infinita mesma, na qual, por isso, todo ente em geral é dissolvido, inicialmente o ser finito, a figura determinada. O tempo é, bem entendido, o elemento corrosivo do negativo, mas o espírito ele mesmo é igualmente o que dissolve todo conteúdo determinado. Ele é o universal, o indelimitado, a própria forma infinita mais íntima, e ele liquida tudo o que é delimitado. Mesmo quando o que é objetivo segundo o conteúdo não aparece como finito ou delimitado, aparece todavia, então, como dado, imediato, autoridade e, assim, como o que não pode traçar barreiras ao pensamento, que não pode permanecer em si mesmo enquanto barreira erguida para o sujeito pensante e para a reflexão infinita. Essa dissolução pelo pensamento é, então, ao mesmo tempo, necessariamente o emergir de um novo princípio. O pensamento enquanto universal é dissolutivo; mas nesse dissolver o princípio precedente é de fato conservado, só que não mais aí-presente na sua determinação originária. [...] O que antes só subsistia numa singularidade concreta é elaborado na forma do universal; mas há também algo novo, uma determinação ulterior está presente. O espírito, tal como agora está determinado em si mesmo, tem outros interesses e fins que vão mais longe. A remodelação da forma do princípio traz também outras determinações ulteriores. [...] Quando então num povo, por exemplo, no caso dos atenienses, a particularidade é suspensa, quando o pensamento se desenvolve até o ponto em que o princípio particular de um povo não é mais essencial, em tal caso esse povo não pode mais subsistir; surgiu um novo princípio. A história do mundo passa então a um outro povo. [...] Assim, num espírito do povo entra em cena sua [do espírito] determinação mais alta, na verdade, ainda enquanto negação, enquanto arruinamento do espírito do povo que subsistia anteriormente, mas a sua figura positiva aparece como um novo povo. Um povo não pode percorrer vários estágios, ele não pode fazer época duas vezes na história mundial" (*id.*, pp. 177-80).

[590] Nos feitos dos grandes homens, os "indivíduos histórico-mundiais", suas ações subjetivas são apenas "a forma vazia da atividade", "*instrumentos*" (*E*, § 551) do ato

§ 349

Um povo inicialmente não é ainda um Estado, e a passagem de uma família, horda, tribo, multidão etc. à condição de Estado constitui a realização *formal* da Ideia em geral nele. Sem essa forma, falta ao povo, enquanto substância ética que é *em si*, a objetividade de ter nas leis, enquanto determinações pensadas, um ser-aí universal e universalmente válido para si e para os outros, e, por isso, ele não é reconhecido; sua autonomia, enquanto desprovida de legalidade objetiva e de racionalidade estável por si, é somente formal, não é soberania.

Também na representação habitual, não se denomina constituição uma situação patriarcal, nem Estado um povo nessa situação, nem soberania a sua independência. Por isso, é antes do começo da história efetiva que incide, de um lado, a inocência apática, desprovida de interesse, de outro, a bravura da luta formal pelo reconhecimento e da vingança (cf. § 331 e § 57 A).

§ 350

É o direto absoluto da ideia, partindo do casamento e da agricultura, irromper em determinações legais e em instituições objetivas, quer a forma dessa sua efetivação apareça como uma legislação e um benefício divinos ou apareça como violência e in-justiça; — esse direito é o *direito dos heróis* a fundar Estados.

---

substancial do espírito do mundo, cujo "conteúdo reside no mundo, é o espírito do seu tempo" (*VRph, 1824-25*, p. 748), e do qual eles, os seus contemporâneos e mesmo a opinião pública da posteridade, só têm uma consciência parcial ou distorcida. A glória que colhem como sua "recompensa" é apenas "uma universalidade formal de representação subjetiva" (*E*, § 551). "*Se lançarmos um olhar sobre o destino desses indivíduos histórico-mundiais* [Hegel menciona Alexandre, César e Napoleão], *eles tiveram a felicidade de terem sido os que guiaram a execução de um fim que formava um estágio no andamento progressivo do espírito universal. Mas, enquanto sujeitos também distintos dessa sua substância*, não foram o que se chama habitualmente de felizes. Também não queriam sê-lo, porém, alcançar o seu fim [...]. O que eles são é, precisamente, o que foi o seu ato, essa sua paixão é o que constituiu o âmbito da sua natureza, do seu caráter. Alcançado o fim, assemelham-se a cascas vazias que caem" (*VG*, pp. 99-100).

§ 351

A partir da mesma determinação acontece que as nações civilizadas consideram e tratam outras nações que lhes estão atrás nos momentos substanciais do Estado (os povos pastores consideram e tratam assim os povos caçadores, os povos agricultores, ambos etc.) como bárbaros, com a consciência de um direito desigual, e consideram e tratam a autonomia dessas outras nações como algo formal.

Por isso, nas guerras e nos conflitos que surgem em tais situações, o momento pelo qual eles são lutas pelo reconhecimento em relação a um teor determinado constitui o traço que lhes dá uma significação para a história do mundo.[591]

§ 352

As ideias concretas, os espíritos dos povos, têm a sua verdade e a sua destinação na ideia concreta como sendo a *universalidade absoluta* — no espírito do mundo, em torno de cujo trono eles se postam como os executores que consumam a sua efetivação e como os testemunhos e os ornamentos da sua magnificência. Visto que, enquanto espírito, ele é somente o movimento da sua atividade de ter absolutamente um saber de si, por conseguinte, de liberar a sua consciência da forma da imediatidade natural e de chegar a si mesmo, os *princípios* das configurações dessa autoconsciência no curso da sua liberação, os princípios dos reinos[592] *histórico-mundiais*, são, assim, *quatro*.

---

[591] Esta anotação confirma a *contrario sensu* a tese segundo a qual para Hegel só há história em sentido próprio dos povos que alcançaram uma organização estatal, pois, nos demais povos, somente aquilo que nas suas guerras e nos seus conflitos tem a estrutura de uma luta pelo reconhecimento em relação a um valor intrínseco e determinado é o que "lhes dá uma significação para a história do mundo". Só a violência que encaminha esses povos em direção a uma organização estatal é que pode tornar-se fundamento e "momento necessário e justificado" da sua emergência como Estados, um fundamento que só vale como "começo fenomênico ou exterior", mas não como "princípio substancial" do direito e do Estado (*E*, § 433 A).

[592] O conceito designado pelo substantivo *Reich* cristalizou-se, em sua amplitude e

§ 353

Na [sua] *primeira* revelação, enquanto *imediata*, o espírito do mundo tem por princípio a figura do espírito *substancial*, como identidade na qual a singularidade na sua essência permanece imersa e desprovida para si de direitos.

O *segundo* princípio é o saber desse espírito substancial, de sorte que este último é o conteúdo positivo e o preenchimento do espírito e o *ser-para-si* é, enquanto *forma* viva desse conteúdo, a *bela* individualidade ética.

O *terceiro* princípio é o aprofundamento (a)dentro de si do ser-para-si dotado de saber em direção à *universalidade abstrata* e, com isso, até a *oposição* infinita em face da objetividade, assim igualmente abandonada pelo espírito.

O princípio da *quarta* configuração é o inverter dessa oposição do espírito, que consiste em acolher a sua verdade e a sua essência concreta em sua interioridade e em estar-em-casa e reconciliado na objetividade e, porque esse espírito, tendo regressado à primeira substancialidade, é o espírito *que retornou da oposição infinita*, esse inverter consiste em engendrar e saber essa sua verdade como pensamento e como mundo da efetividade regida por leis.

§ 354

Segundo estes quatro princípios existem quatro reinos histórico-mundiais: 1. o *oriental*; 2. o *grego*; 3. o *romano*; 4. o *germânico*.

---

complexidade histórico-conceitual, nos dois termos latinos *regnum* e *imperium*, e seus respectivos derivados nas línguas românicas. As expressões "império romano", "império romano-germânico" ("sagrado império romano de nação alemã"), "império alemão", para a Alemanha unificada sob a égide da hegemonia prussiana, estão consolidadas. Mas, aqui, no contexto dessa periodização especulativa da história mundial, convém denominar esses quatro "princípios" e as respectivas "configurações" do processo pelo qual o espírito progressivamente toma consciência da sua liberdade essencial, que são ao mesmo tempo estágios da sua efetivação, de "reinos", e não "impérios". Isso porque, como observa Kervégan, elas não recobrem as configurações históricas empíricas acima mencionadas, afora que seria impróprio falar de um "império grego" ou de um "império oriental" no singular (*Kervégan*, p. 551, nota 1).

§ 355

1. *O reino oriental*

Este primeiro reino, que provém do todo natural patriarcal, é a visão de mundo substancial, indivisa dentro de si, na qual o governo do mundo é teocracia, aquele que domina é também sumo sacerdote ou deus, a constituição do Estado e a legislação são simultaneamente religião, assim como os mandamentos ou, antes, os usos religiosos e morais são igualmente leis do Estado e do direito. No esplendor desse todo, a personalidade individual soçobra sem direito, a natureza externa é imediatamente divina ou um adorno do deus, e a história da realidade efetiva é poesia. As diferenças que se desenvolvem segundo os diversos aspectos dos costumes, do governo e do Estado, tornam-se, tomando o lugar das leis, num meio de costumes simples, cerimônias pesadas, profusas, supersticiosas — contingências de um poder pessoal e de uma dominação arbitrária, e a articulação em estamentos torna-se uma rigidez natural de castas. Por isso, o Estado oriental é vivo somente no seu movimento, que, já que nele nada é constante e o que é estável está petrificado, é um movimento que vai para fora, que se torna um furor e uma devastação elementares; a tranquilidade interior é uma vida privada e um afundar-se na fraqueza e na lassidão.

O momento da *espiritualidade natural*, ainda *substancial* na formação do Estado, o qual, *enquanto forma*, constitui o ponto de partida absoluto na história de cada Estado, foi, com profundo tino e erudição ao mesmo tempo, ressaltado e comprovado historicamente nos Estados particulares no escrito *Do declínio dos Estados naturais*, do sr. dr. Stuhr (Berlim, 1812),[593] e com isso se abriu caminho para a consideração racional da história constitucional e da história em geral. O autor mostrou que o princípio da subjetividade e da liberdade autoconsciente está igualmente presente na nação germânica, no entanto, visto que o tratado só vai até o declínio dos Estados naturais, esse princípio é também somente seguido até onde ele aparece, em parte, como mobilidade inquieta, arbítrio humano e corrupção, em parte, na sua figura par-

[593] Feodor Eggo (pseudônimo), *Der Untergang der Naturstaaten*, in: *Briefen über Niebuhr's Römische Geschichte*, Berlim, 1812; ver *Allgemeine Deutsche Biographie* XXXVI, 739 (cf. *VRph 1824-25*, p. 813).

ticular como ânimo, e não se desenvolveu até a objetividade da substancialidade *autoconsciente*, até a *legalidade* orgânica.

§ 356

2. *O reino grego*

Este tem essa unidade substancial do finito e do infinito por base, mas uma base somente misteriosa, reprimida em entorpecida lembrança, em cavernas[594] e imagens da tradição; essa unidade, nascida para a espiritualidade individual e para a luz do saber a partir do espírito que se diferencia, é moderada e transfigurada em beleza e em eticidade livre e serena. Assim, desponta para si nessa determinação o princípio da individualidade pessoal, enquanto ainda não envolto em si mesmo, porém mantido na sua unidade ideal;[595] — por isso, em parte, o todo se desintegra num círculo de espíritos do povo particulares, em parte, por um lado, a decisão última da vontade não está ainda colocada na subjetividade da autoconsciência sendo para si, porém numa potência que é superior e exterior à autoconsciência (cf. § 279 A), e, por outro lado, a particularidade pertencente à carência não foi ainda acolhida na liberdade, mas relegada a um estamento de escravos.

---

[594] Alusão aos mistérios de Elêusis.

[595] "Aqui desponta o princípio da individualidade, a liberdade subjetiva, mas inserido na unidade substancial. O elemento ético é princípio, como na Ásia, mas ele é a eticidade que molda a individualidade e significa, por conseguinte, o livre querer dos indivíduos. [...] Mas é somente o reino da bela liberdade, que está em unidade desenvolta, natural, com o fim substancial. Mas esse reino é de tal sorte a união do elemento ético e da vontade subjetiva, que a ideia está unida com uma figura plástica: essa não é ainda, de um lado, abstratamente para si, porém ligada imediatamente com o efetivo, como numa bela obra de arte o sensível traz o cunho e a expressão do espiritual. É eticidade desenvolta, ainda não moralidade; porém, a vontade individual do sujeito está no costume imediato e no hábito do direito e das leis. [...] Pois a bela eticidade não é a verdadeira, ela não nasceu a partir da luta da liberdade subjetiva, que se teria feito renascer, mas é a primeira liberdade subjetiva e tem, portanto, ainda o caráter da eticidade natural, e não como se tivesse nascido para se elevar à figura mais alta, mais pura, da eticidade universal" (*VG*, pp. 249-50).

§ 357

3. *O reino romano*

Neste reino a diferenciação consuma-se na dilaceração infinita da vida ética até os extremos da autoconsciência privada *pessoal* e da *universalidade abstrata*. Essa contraposição, que proveio da intuição substancial de uma aristocracia que vai de encontro ao princípio da personalidade livre em forma democrática, desenvolve-se, daquele lado [da aristocracia], até a superstição e a afirmação de uma violência ávida, fria, desse lado [da democracia], até a corrupção da plebe, e a dissolução do todo termina na infelicidade universal e na morte da vida ética, na qual as individualidades dos povos fenecem na unidade de um Panteão, todos os singulares decaem à condição de pessoas privadas e de *iguais*, dotados de direito formal, os quais, por conseguinte, só mantém unidos um arbítrio abstrato que se expande de maneira colossal.[596]

§ 358

4. *O reino germânico*

A partir dessa perda de si mesmo e do seu mundo e da dor infinita pela mesma, enquanto ao povo israelita fora reservado ser o povo dessa dor, o espírito repelido adentro de si apreende, no extremo da sua *negatividade* absoluta, no *ponto de inflexão* sendo em si e para si, a *positividade infinita* desse seu elemento interno, o princípio da unidade da natureza divina e humana, a reconciliação enquanto reconciliação da verdade e da liberdade objetivas que apareceram no interior da autoconsciência e da subjetividade, reconciliação cuja realização plena foi confiada ao princípio nórdico dos *povos germânicos*.

---

[596] "O universal subjuga os indivíduos, nesse universal eles se abandonaram; mas, em compensação, eles obtêm a sua própria universalidade, isto é, a personalidade: eles tornam-se pessoas jurídicas enquanto privadas. No mesmo sentido em que os indivíduos foram incorporados ao conceito abstrato de pessoa, também os povos individuais têm de experimentar esse destino; sob essa universalidade as suas figuras concretas são esmagadas e incorporadas como massa a esse universal. Roma torna-se um panteão de todos os deuses e de tudo que é espiritual, mas sem que esses deuses e esse espírito conservem sua vitalidade própria" (*VG*, p. 251).

§ 359

A interioridade desse princípio, enquanto reconciliação e dissolução ainda abstratas de toda oposição, as quais existem no sentimento enquanto fé, amor e esperança, desdobra o seu conteúdo, para elevá-lo à efetividade e à racionalidade autoconsciente, num reino *mundano* proveniente do ânimo, da fidelidade e da associação cooperativa de homens livres, o qual, nessa sua subjetividade, é igualmente um reino do rude arbítrio sendo para si e da barbárie dos costumes[597] — em face de um mundo do além, um reino *intelectual*, cujo conteúdo é certamente aquela verdade do seu espírito, mas que, enquanto ainda *impensada*, está envolta na barbárie da representação e, enquanto potência espiritual sobre o ânimo efetivo, comporta-se como uma violência terrível, não livre contra o mesmo.[598]

---

[597] Kervégan lembra que Hegel retoma aqui o tema da "liberdade alemã", que em muitos autores corresponde a uma imagem mitificada da Idade Média, com suas corporações e cidades livres, apontando, porém, claramente os seus limites ao referir-se ao "rude arbítrio" e à "barbárie dos costumes" imperantes nesse reino (*Kervégan*, p. 556, nota 1). Em sua dimensão mundana e temporal, ele se contrapõe a um reino intelectual do além, cuja "verdade", em sua "potência espiritual", exerce uma "violência terrível, não livre" sobre o ânimo da liberdade mundana.

[598] "Aqui [no reino germânico] a reconciliação está consumada em si e para si. Mas porque ela está consumada primeiro só em si, essa etapa começa, assim, por causa da sua imediatidade, com uma oposição. De fato, historicamente ela começa com a reconciliação ocorrida no Cristianismo; mas porque essa somente está no começo, porque para a consciência só está consumada em si, mostra-se inicialmente a mais colossal oposição, que então aparece como in-justa e a ser suprimida. É a oposição do princípio religioso, espiritual, ao qual se defronta, o reino mundano. Mas esse não é mais o reino mundano anterior, porém o reino cristão, que, por isso, teria de ser conforme à verdade. Mas o reino espiritual tem também de chegar até o ponto de reconhecer que o espiritual seja realizado no mundo [...]. De um lado, está a realidade efetiva oca, que deve ser conforme ao espírito, mas ainda não o é, e por isso deve soçobrar. De outro lado, o reino espiritual é inicialmente um reino eclesiástico, que afunda na realidade efetiva externa; e assim como o poder mundano é reprimido, assim também o poder eclesiástico se corrompe. Isso constitui o ponto de vista da barbárie. A reconciliação, como já se assinalou, está inicialmente em si consumada, mas com isso ela tem também de ser consumada para si. Por causa disso, o princípio tem de começar com a mais colossal oposição; porque

§ 360

Visto que na dura luta desses [dois] reinos,[599] que estão na diferença que alcançou aqui a sua contraposição absoluta e que, ao mesmo tempo, estão enraizados em *uma* unidade e em *uma* ideia — o elemento-eclesiástico degrada, na efetividade e na representação, a existência do seu céu ao aquém terreno e à mundanidade ordinária —, o elemento-mundano, ao contrário, forma e eleva o seu ser-para-si abstrato ao pensamento e ao princípio do ser e saber racionais, à racionalidade do direito e da lei, [por esse duplo movimento] a oposição *em si* desapareceu numa figura sem medula; o presente se desfez da sua barbárie e do seu arbítrio in-justo, e a verdade se desfez do seu além e da sua violência contingente, de sorte que se tornou objetiva a verdadeira reconciliação que desdobra o *Estado* até ser a imagem e a efetividade da razão, no qual a autoconsciência encontra, num desenvolvimento orgânico, a efetividade do seu saber e do seu querer substanciais, assim como ela encontra na *religião* o sentimento e a representação dessa sua ver-

---

a reconciliação é absoluta, a oposição tem de ser a mais abstrata. [...] A história primeira é a oposição entre ambos ['o princípio espiritual inicialmente enquanto eclesiástico' e o 'mundo selvagem'], que estão ao mesmo tempo ligados, de modo que o princípio espiritual seja reconhecido pela realidade efetiva, que todavia não lhe é conforme, devendo, contudo, declaradamente lhe ser conforme. A realidade efetiva inicialmente abandonada pelo espírito é oprimida pelo poder espiritual; e a primeira forma da superioridade do reino espiritual é a de que ele mesmo passa à realidade efetiva, mas, com isso, agora, a sua determinação espiritual também perde a sua potência. Do arruinamento de ambos os lados resulta então o desaparecimento da barbárie, e o espírito encontra sua forma mais alta, universalmente digna dele, a racionalidade, a forma do racional, do pensamento livre. O espírito, repelido de volta adentro de si, apreende o seu princípio e o produz dentro de si em sua forma livre, na forma do pensamento, numa figura pensante, e só então é capaz de se insinuar nela e, a partir da mundanidade, realizar o princípio do racional" (*VG*, pp. 254-6).

[599] A luta entre esses dois reinos remete ao conflito medieval entre o poder espiritual do papado e o poder temporal do imperador. Ele é estilizado na *Fenomenologia do espírito* (VI, B, II) como a luta entre a fé e a intelecção (*Einsicht*), entre o mundo do além e o mundo do aquém, que conclui com esse duplo movimento descendente e ascendente que opera a unificação desses dois mundos ("o céu transplantou-se para a terra", *PhdG*, p. 316; *TWA*, v. 3, p. 431; *FE*, § 581). Graças a ela, a oposição entre eles se esvai numa "figura sem medula", e, aqui, no âmbito da sistemática enciclopédica, do espírito objetivo, é selada a verdadeira reconciliação que se tornou objetiva no Estado enquanto efetividade da razão.

dade enquanto essencialidade ideal, mas na *ciência* encontra o conhecimento livre, conceitualizado, dessa verdade, enquanto ela é uma e a mesma nas suas manifestações que se complementam no *Estado*, na *natureza* e no *mundo ideal*.[600]

[600] "O princípio espiritual somente pode verdadeiramente se alastrar sobre a efetividade e abarcá-la [*übergreifen*] enquanto ele conquistou a sua forma objetiva, pensante; só assim o fim do que é espiritual pode se realizar no que é mundano. É a forma do pensamento que traz à realidade a reconciliação fundamental: a profundidade do pensamento é a reconciliadora. Portanto, desse modo entrou em cena o princípio da reconciliação entre igreja e Estado, princípio no qual a espiritualidade tem e encontra na mundanidade o seu conceito e a sua racionalidade. Assim desaparece a oposição entre igreja e Estado; este não mais lhe está atrás e a ela subordinado, e a igreja não mantém mais nenhuma prerrogativa; o espiritual não é mais alheio ao Estado. [...] A liberdade encontra na realidade efetiva o seu conceito e [assim] amadureceu plenamente a mundanidade até um sistema objetivo de um ser-aí tornado orgânico dentro de si mesmo. O curso dessa superação é o interesse da história, e o lugar do ser-para-si da reconciliação está, então, no saber: aqui a realidade efetiva está reconstruída e remodelada" (*VG*, p. 256).

Glossário

Abänderung (die) — a mudança.
Abbild (das) — a imagem-cópia.
Aberglaube (der) — a superstição.
Abgabe (die) — o tributo/o imposto.
abhandeln/behandeln, Abhandlung (die) — tratar, o tratado.
abhängen, abhängig, Abhängigkeit (die) — depender, dependente, a dependência.
Abhilfe (die) — o socorro.
ableiten, Ableitung (die) — derivar, a derivação.
abordnen, Abordnung (die) — deputar/delegar, a deputação/a delegação.
abschaffen, Abschaffung (die) — abolir, a abolição.
Abscheu (der/die), Abscheulichkeit (die) — a aversão, o que é abominável.
abschliessen, Abschliessung (die) — fechar, o fecho (o fecho do contrato).
abschrecken, Abschreckung (die) — dissuadir, a dissuasão.
Absicht (die) — a intenção.
abstossen, Abstossung (die) — repelir, a repulsão.
abwägen — ponderar.
abweichen — divergir, diferir.
Abwesenheit (die) — a ausência.
Ackerbau (der) — a agricultura.
Aggregat (das) — o agregado.
Ahndung (die) — a premonição.
Aktion (die) — a ação (no sentido do processo jurídico).
alle — todos.
allein (adj., adv.) — só, unicamente.
allgemein, Algemeinheit (die) — universal, a universalidade.
allseitig — omnilateral.
als — enquanto/como.
Amt (das) — a função/o cargo oficial/o ofício (no sentido amplo, que antes se restringia ao artesão).
Amtstätigkeit (die) — a atividade oficial.
Amtsverhältnis (das) — a relação oficial.
Andacht (die) — a devoção.
andere, Andere (das), Anderssein (das) — outro, o outro, o ser-outro.
androhen, Androhung (die) — ameaçar, ameaça.
anfangen, Anfang (der) — iniciar/começar, o início/o começo.
Anführer (der) — o condutor.